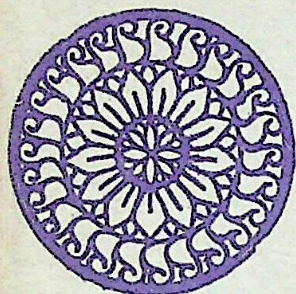
Vol. LIV-LV January-December 1998-99



JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

EDITORS

Gaya C. Tripathi

Maya Malaviya

I S S N 0016—4461

Journal of the
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
(Formerly : *Journal of Ganganatha Jha Research Institute*)

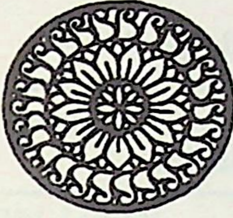
A Journal devoted to Oriental Studies in general
and Indological Studies in particular

The sketch on the cover shows
KESHAVA TEMPLE
SOMNATHPUR

Published by

G.C. Tripathi, Ph. D., Dr. Phil., D. Litt.
Principal
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad—2
India

Vol. LIV-LV January-December 1998-99



JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

Editors

GAYA C. TRIPATHI

MAYA MALAVIYA



Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad-2
2003

ISSN..0016-4461

Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
(Formerly : Journal of Ganganatha Jha Research Institute)

The Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha is a constituent Institute of *The Rashtriya Sanskrit Sansthan*, Delhi, which is run under the auspices of the Ministry of Human Resources Development, Govt. of India.

•

गङ्गानाथप्रसृमरयशश्चन्द्रिकाधौतहर्म्यं
कूजद्विद्वद्विहगनिवहानेकगीताभिरामम्।
काले काले कुसुमितनवान्वेषणाऽऽमोदिताशं
विद्यापीठं जयतु जगतां भूयसे मङ्गलाय।।

•

Annual Subscription
Indian : Rs. 80/- Foreign : $ 20/-
(including postage and registration charges)

•

PRINTED BY:
SHAKUNTAL OFFSET
34, Balrampur House, Allahabad-2
PHONE:641123

Journal of the Ganganath Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha

Vol. LIV-LV January - December 1998-99

Contents

(ENGLISH SECTION)

1. DR. MAAN SINGH : *Ghoṣa and her Sūktas* ... 1

2. DR. SATYA VRATA : *Sūrachandra and his Sthūlabhadra Guṇamāla Caritra* ... 9

3. DR. SATYA PRAKASH PANDEY : *Identification of Audolomi* ... 25

4. SHRI ANURAG SULLERY : *An Engineering Profile of Indus Valley Town Planning* ... 29

5. DR. ARVIND SHARMA : *Is the Sthitaprajña A Jīvanmukta?* ... 37

6. DR. R. R. TRIPATHI : *Jhūsī or Pratiṣṭhanpur* ... 41

7. DR. UPENDRA NATH ROY : *Vṛddhagarga and Śakakāla* ... 47

8. DR. K. V. VENKATESWARA RAO : *Nature Description in the Dhvanyāloka* ... 53

9. DR. D. P. DUBEY : *Tartī Copper Plate grant of King Govind Chandra of the Gāhaḍavāla Dynasty, Saṃvat 1173* ... 59

10. DR. GAYA CHARAN TRIPATHI : *The concept of Divinity in the Ṛgveda and the Subsequent Literature* ... 71

11. DR. SHAILJA PANDEY : *An Introduction to Śaiva Rāmāyaṇa* ... 83

12. DR. MAYA MALAVIYA : *Varuṇa in the Vedic Literature* ... 93

13. DR. SUCHITRA MITRA : *Secularism in Vedic Education* ... 99

14. V. M. BHATTA : *Some problems concerning a Critical Edition of the Abhijnāna Śā (Śa) kuntalam* ... 103

15. DR. C. L. PRABHAKAR : *The Atharvaveda and its Role in the Modern Times* ... 123

16. DR. UPENDRA NATH ROY : The date of Bhāskarāchārya ... 132

HINDI - SANSKRIT SECTION

1. डा० प्रणव देव : *पंचाल के प्रमुख धर्मशास्त्रकार* ... 137

2. डा० ओमप्रकाश लाल श्रीवास्तव : *कालिदास की तिथि : ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी* ... 141

3. डा० राजेश्वर मिश्र : *सर्वमेध यज्ञ का आध्यात्मिक स्वरूप* ... 147

4. डा० (श्रीमती) सुशीला सिंह : *प्राचीन संस्कृत ग्रन्थों में राजनय निरूपण* ... 155

5. डा० प्रकाश पाण्डेय : *शैव दर्शन : आगम की एक विलक्षण धारा* ... 165

6. डा० काजी अन्जुम सैफी : *पताका स्थानक – विधान में धनञ्जय का योगदान* ... 173

7. डा० बृजेश कुमार शुक्ल : *श्री चक्राकृति – वास्तुविमर्श* ... 185

9. डा० वन्दना मालवीय : *अङ्गिरा ऋषि* ... 199

10. डा० अरुणा त्रिपाठी : *बौद्ध दर्शन में निर्वाण* ... 205

11. डा० श्रीमती शारदा मिश्र : *पद्मानन्द महाकाव्य : एक जैन संस्कृत महाकाव्य* ... 217

12. डा० दयाशंकर त्रिपाठी : *विशाखदत्त का राजनीतिक चिन्तन* ... 225

13. डा० मान सिंह : *प्रातिशाख्य तथा शिक्षा ग्रन्थों में स्वर भक्ति विवेचन* ... 235

14. विरूपाक्षः वी० जद्दिपालः : *काव्यशास्त्रे गौणवृत्त्यनुप्रयोग इदम्प्रथमतया काव्यादर्शस्य योगदानम्* ... 245

15. व्रजकिशोर स्वाई : *उत्कलीयवैष्णवपरम्परायां धर्म–शास्त्रस्य प्रभावः* ... 249

16. डा० राम नारायण मिश्रः : *'सिद्धान्त रहस्यस्य' रहस्य विवेचनम्* ... 255

(REVIEWS)

1. Śyāmānanda Jha : ***Śyāmānandaracanāvalih*** (ed. Dr. K.N. Jha), (Rev. Dr. Banamali Biswal) ... 263

2. Dr. A.L. Srivastava : ***'Nandyāvarta'*** (An auspicious symbol in Indian art), (Dr. K.S. Shukla) ... 269

3. डॉ० शीला डागा : *ऋग्वेद एवं अथर्ववेद का तुलनात्मक अर्थवैज्ञानिक अध्ययन* ... 271

गैर्वाणी - गौरव-ग्रन्थमाला

वर्वरीक शौर्यम्, रचनाकार	:	*डॉ० हीरालाल पाण्डेय :*	...	1-31
पुष्पवाटिकाविधिः	:	*डॉ० बीना मिश्रा*	...	1-8

GHOṢĀ AND HER SŪKTAS

DR. MAAN SINGH

Kurukshetra (Haryana)

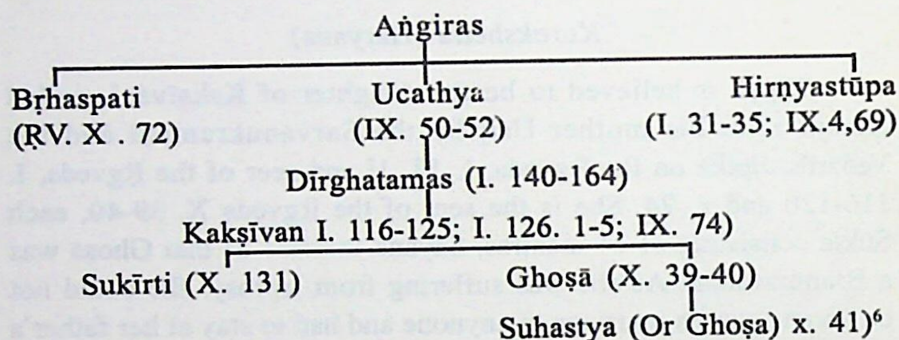
Ghoṣā is believed to be the daughter of Kakṣīvān[1], called Auśija after his mother Uśij by the Sarvānukramaṇī and the Vedārthadīpikā on the Ṛgveda, I. 18. 1[2] and seer of the Ṛgveda, I. 116-126 and x. 74. She is the seer of the Ṛgveda X. 39-40, each Sūkta consisting of 14 mantras. Sāyaṇa informs us that Ghoṣā was a Brahmavādinī. As she was suffering from leprosy, she could not be given away in marriage to anynone and had to stay at her father's house until old age overtook her. The Aśvins cured her of leprosy and favoured her with a husband[3]. Suhastya, seer of the *Ṛgveda*. X.41 and mentioned by name in the *Ṛgveda*, X.41.3, is said to be the son of Ghoṣā. The *Sarvānukramaṇī* mentions Ghoṣa as the name of her son, also referred to in the *Ṛgveda*, I. 20. 5 but identified by Sāyaṇa with Suhastya. V. G. Rahurkar[4] reads a veiled reference to

---

1. Vide *Ṛgveda* (ṚV.), X.40.5 : युवां ह घोषा पर्यश्विना यती राज्ञ ऊचे दुहिता पृच्छे वां नरा। Sāyaṇa on *ṚV.*, I. 117.7: घोषा नाम ब्रह्मवादिनी कक्षीवतो दुहिता; on X. 39: कक्षीवतो दुहिता घोषा नाम ब्रह्मवादिन्यृषिः ; X.40 : काक्षीवत्या घोषाया आर्षम्।
2. कक्षीवन्तं य औशिजः। Vide Sāyaṇa : यः कक्षीवानृषिः औशिजः उशिजः पुत्रः।
3. *ṚV.*, I. 117.7 : घोषायै चित्पितृषदे दुरोणे पतिं जूर्यन्त्या अश्विनावदत्तम्। Sāyaṇa : घोषा नाम ब्रह्मवादिनी कक्षीवतो दुहिता। सा कुष्ठिनी सती कस्मैचिद्वराय अदत्ता पितृगृहे निषण्णा जीर्णा आसीत्। सा अश्विनोरनुग्रहात् नष्टकुष्ठा सती पतिं लेभे। .....घोषायै चित् एतत्संज्ञायै ब्रह्मवादिन्यै अपि रोगोपशमनेन पतिं भर्तारम् अदत्तं युवां दत्तवन्तौ। Vide also *ṚV.*, I. 122.5 : घोषेव शंसमर्जुनस्य नंशे। (Sāyaṇa : घोषेव एतन्नामिका ब्रह्मवादिनीव। सा यथा अर्जुनस्य श्वेतवर्णस्य स्वशरीरगतत्वग्रोगस्य नाशनाय यथा अश्विनोः शंसमकार्षीत् तद्वदहमपीत्यर्थः।
4. *The Seers of the Ṛgveda* (Poona : University of Poona, 1964), p. 250.

Ghoṣā's husband, and conjectures his name to be Arjuna, into the Ṛgveda, I. 122.5 but Sāyaṇa judiciously explains it otherwise. Her Sūktas are addressed to the Aśvins and are recited in the Prātaranuvāka of the Soma ritual and in the Āśvinaśastra of the Atirātra.[5]

Ghoṣā belongs to a family of Vedic seers. According to the *Sarvānukramaṇī*, her geneology runs as under :



In her Sūktas, she portrays the Aśvins as the expert physicians for diseases[7], who bestow happiness on their patients[8]. She beseeches them to listen to her invocation and shower favours on her as parents do on their son[9]. She aspires for happiness under their protection[10]. Fallen in the deep abyss of despair, she finds herself without kinsfolk, utterly ignorant, bereft of family and abandoned by wisdom; and with all warmth of feelings invokes the Aśvins to save her before the devil of misfortune besieges her.[11]

Ghoṣā refers to the fortune showered on her by the Aśvins[12] and also to the fact that she attained youthful beauty by their grace. She

5. Sāyaṇa, *ṚV.*, X. 39 : प्रातरनुवाकाश्विनशस्त्रयोः ;X. 40 : प्रातरनुवाकाश्विन–शस्त्रयोरुक्तो विनियोगः।
6. Rahurkar, V. G., op. cit., p. 250.
7. *ṚV.*, X. 39.3 : युवामिदाहुर्भिषजा रुतस्य चित्।
8. *ibid*, X. 39.5 : अथो हासथुर्भिषजा मयोभुवा।
9. *ibid*, X. 39.6 : इयं वामह्वे शृणुतं मे अश्विना पुत्रायेव पितरा मह्यं शिक्षतम्।
10. *ibid*, X. 40.7 : युवोरहमवसा सुम्नमा चके।
11. *ibid*, X. 39.6 : अनापिरज्ञा असजात्यामतिः पुरा तस्या अभिशस्तेरव स्पृतम्।
12. *ibid*, X. 39.3 : अमाजुरश्चिद् भवथो युवं भगो...।

entreats them to send a fond husband to her - a husband who longs for a virgin, produce plants, i.e. crops for him, impel rivers to flow for him, and bestow on him exuberant youth and abundant virility.[13] She longs for such a husband as has unbound love for his youthful wife, is strong like a bull and is full of manly virile. As circumstances did not afford her a chance to experience conjugal bliss and dive deep into the pleasures of love, she is not conversant with amorous art and techniques and mysteries of love. She, therefore, implores the Aśvins to impart her instruction in this regard : "O Aśvins ! we are ignorant of the (conjugal) bliss experienced by the persons who weep (i.e. ardently desire) for the life of their wives, engage them in their Yajñas, take them into their arms in close embrace for long, and who in turn bear them the desired progeny and afford them pleasure with their intimate embraces. therefore, teach that to us."[14] Ghoṣā wishes to live in her husband's house as his beloved[15] and requests the Aśvins to give her wealth and sons when she is in the house of her man.[16] Her Sūktas thus contain a beautiful and realistic expression of an intense and ardent longing of an old maid, whom the circumstances denied conjugal bliss and domestic life, for a youthful, loving and caring husband and progeny besides wealth.

In course of her invocation, Ghoṣā refers to various miraculous, valorous and gracious deeds of the Asvins: bestowing youth and vitality on the old seer Cyavāna[17]; lifting of Bhujyu, son of Tugra, out of waters and hereby saving him from drowning[18]; carrying Śundhyu, daughter of Purumitra, in their own chariot to her husband, the seer Vimada[19]; responding to the call of

---

13. *ibid*, X. 40.9 : जनिष्ट योषा पतयंत्कनीनको वि चारुहन्वीरुधौं दंसना अनु।
आस्मै रीयन्ते निवनेव सिन्धवोऽस्मा अह्ने भवति तत्पतित्वनम्।।
14. *ibid*, X. 40.10 : जीवं रुदन्ति वि मंन्यन्ते, अध्वरे दीर्घामनु प्रसितिं दीधियुर्नरः।
वामं पितृभ्यो य इदं समेरिरे मयः पतिभ्यो जनयः परिष्वजे।।
15. *ibid*, X. 40.12 : प्रिया अर्यम्णो दुर्यौ अशीमहि।
16. *ibid*, X. 40.13 : ता मंन्दसाना मनुषो दुरोण आ धत्तं रयिं सहवीरं वचस्यवे।
17. *ibid*, X. 39.4 : युवं च्यवानं सनयं यथा रथं पुनर्युवानं चरथाय तक्षथुः।
18. *ibid*, X. 39.4 : निष्टौग्र्यमूहथुरद्भ्यस्परि–; X. 40. 7 : युवं ह भुज्युं.... उपारथुः।
19. *ibid*, X. 39.7 : युवं रथेन विमदाय शुन्ध्युवं न्यूहथुः पुरुमित्रस्य योषणाम्।
cf. *ibid*., I. 116. 1.

Vadhrimatī, alleviating her delivery pains and protecting her when she became a widow[20]; granting youth to the old seer Kali[21]; drawing the seer Vandana out of a well[22]; making Viśpalā, a woman warrior in the army of kind khela, capable of moving (by providing an iron shank for her)[23]; liberating Rebha, a seer, placed in a cave by the Asuras and thus dying[24]; rescuing Atri in a hot fire-bowl[25]; freeing Saptavadhri, lodged in a wooden box[26]; donating king Pedu a white horse, 99 horses and a swift horse affording delight[27]; transforming Śayu's old and sterile cow into a milch one[28]; defending king Vaśa in a battle[29]; saving Kṛśa[30]; delivering a quail ***(vartikā)*** from the mouth of a wolf[31]; and impelling the cloud to rain in the Yajña of

---

20. *ibid*, X. 39.7 : यु॒वं हवं॑ वध्रिम॒त्या अग॑च्छतं यु॒वं सुषु॑तिं चक्रथुः पुरं॑धये।
X. 40.8 : यु॒वं वि॒धन्तं॑ वि॒धवा॑मुरुष्यथः।
cf. *ibid.*, I. 116. 3; I. 117. 24.
21. *ibid*, X. 39.8 : यु॒वं विप्र॑स्य जर॒णामु॑पे॒युषः पुन॑ः क॒लेर॑कृणुतं॒ युव॒द्वयः॑।
cf. *ibid.*, I. 112. 15.
22. *ibid*, X. 39.8 : यु॒वं वन्द॑नमृश्यदादुदू॑पथुः।
cf. *ibid.*, I. 112. 5.
23. *ibid*, X. 39.8 : यु॒वं स॒द्यो वि॒श्पला॒मेत॑वे कृथः।
cf. *ibid.*, I. 116. 15.
24. *ibid*, X. 39.9 : यु॒वं ह॑ रे॒भं वृ॑षणा॒ गुहा॑ हि॒तमुदै॑रयतं ममृ॒वांस॑मश्विना।
cf. *ibid.*, I. 116. 24.
25. *ibid*, X. 39.9 : यु॒वमृ॒बीस॑मुत त॒प्तमत्र॑य॒ ओम॑न्वन्तं चक्रथुः स॒प्तव॑ध्रये।।
X.40.7 : यु॒वं शि॒ञ्जार॑मु॒शना॒मुपा॑रथुः।
cf. *ibid.*, I. 116. 8; III. 5. 25.
26. *ibid*, X. 39.9 cf. *ibid.*, V. 78. 5 :
वि जि॑हीष्व वनस्पते योनि॒ः सूष्य॑न्त्या इव।
श्रुतं मे अश्विना॒ हवं॑ स॒प्तव॑ध्रिं च मुञ्चतम्।।
27. *ibid*, X. 39.10
यु॒वं श्वेतं॑ पे॒दवे॑ऽश्वि॒नाश्वं॑ न॒वभि॒र्वाजै॑र्नव॒ती च॑ वा॒जिन॑म्।
च॒र्कृत्यं॑ ददथुर्द्राव॒यत्स॑खं॒ भग॒ं न नृभ्यो॒ हव्यं॑ मयो॒भुव॑म्।।
28. *ibid*, X. 39.13 : अपि॑न्वतं श॒यवे॑ धे॒नुम॑श्विना।
X. 40. 8 : यु॒वम॑श्विना श॒युं...।
cf. *ibid.*, I. 118. 8.
29. *ibid*, X. 40.7 : यु॒वं ह॑ भु॒ज्युं यु॒वम॑श्विना॒ वशं॑...।
30. *ibid*, X. 40.8 : यु॒वं ह॑ कृशं॑....।
31. *ibid*, X. 39.13 : वृक॑स्य चि॒द्वर्ति॑काम॒न्तरा॒स्या॑द्यु॒वं शची॑भिर्ग्रसि॒ताम॑मुञ्चतम्।
cf. *ibid.*, I. 117. 16.

a bountiful Yajamāna[32]. These legends connected with the Aśvins are cited by Ghoṣā in order to show that the Aśvins showered favours on various persons and creatures in the past and, therefore, ought not fail to come for her help. Ghoṣā appears to have drawn most of these allusions from the Sūktas to the Aśvins seen by her father Kakṣīvān (*Ṛgveda*, I. 116-120) as well as from the one seen by Kutsa (*Ṛgveda*, I. 112) :

Cyavān	:	I. 116. 10; I. 117. 13; I. 118. 6.
Bhujyu	:	I. 112. 20; I. 116. 3-5; I. 117. 14; I. 118. 6.
Śundhyu	:	I. 112. 19; I. 116. 1; I. 117. 20.
Vadhrimatī	:	I. 116. 13.
Kali	:	I. 112. 5.
Vandana	:	I. 116. 11; I. 117. 5; I. 118. 6; I. 119. 6-7.
Viśpalā	:	I. 112. 10; I. 116. 15; I. 117. 11; I. 118. 8.
Rebha	:	I. 116. 24; I. 118. 6; I. 119. 6.
Atri	:	I. 112. 16; I. 116. 8; I. 118. 7; I. 119. 6.
Pedu	:	I. 116. 6; I. 117.20; I. 118. 8; I. 119. 6.
Quail	:	I. 112. 8; I. 116. 14; I. 117. 16. I. 118. 8.

The Sūktas of Kutsa and Kakṣīvāna do not contain allusions to Saptavadhri, Vaśa and Kṛśa. At places, Ghoṣā borrows expressions from Kutsa and her father :

मन॑सो॒-जवी॑यसा॒ (X.39.12) : मन॑सो॒ जवी॑या॒न् (I.117.2), मनो॑जवसा (I.117.15)

सु॒कृद॑श्विना॒ रथो॑-(X.39.1) : सु॒कृता॒ रथे॑न॒-(I.118.3)

यु॒वं च्यवा॑नं....पुन॒र्युवा॑नं-(X.39.4) : यु॒वं च्यवा॑नं....पुन॒र्युवा॑नं (I.117.13)

यु॒वं श्वे॒तं पे॒दवे॑-(X.39.10) : यु॒वं श्वे॒तं पे॒दव॒ (I.118.9)

ए॒तं वां॑ श्रु॒वां॒ स्तोम॑मश्विना-(X.39.14) : श्रु॒तं गाय॒त्रं....अश्विना वाम् (I.120.6)

---

32. *ibid*, X. 40.8 : यु॒वं स॒निभ्यः॑ स्त॒नय॑न्तमश्वि॒नाप॑ व्र॒जमू॑र्णुथः स॒प्तास्य॑म्।
33. Vide Handiqui, "Women poets of the Ṛgveda", *Indian Antiquary*, Vol. 50, p. 114.
34. *ṚV.*, X. 39. 14 : ए॒तं वां॒ स्तोम॑मश्विनावक॒र्मात॑क्षाम भृग॑वो॒ न रथ॑म्।
न्य॑मृक्षाम॒ योष॑णां॒ न मर्ये॒ नित्यं॒ न सू॒नुं तन॑यं॒ दधा॑नाः।।

वर्तिकाम्....शचीभिर्ग्रसितामुञ्चतम्-(X.39.13) : याभिः. शचीभिर....वर्तिकां ग्रसितामुञ्चतं (I.112.8)

एर्तवे कृथः-(X.39.8) : एर्तवे कृथः (I.112.8)

तप्तमत्रय ओमंवन्तं-(X.39.9) : तप्तं घ्रर्ममोम्यावर्न्तमत्रये (I.112.7)[33]

Despite her possible indebtedness to her father and Kutsa, Ghoṣā infuses originality into her Sūktas by condensing the legends connected with the Aśvins and giving them a new background and also by imbibing her invocation with spontaneity, earnestness and poignancy of appeal. She herself seems to be confident of the merit of her hymns. She speaks to the Aśvins: "O Aśvins! we have composed this hymn *(stoma)* of yours with meticulous care as the Bhṛgus carve out a chariot; we have embellished it as people adorn a damsel to give her away to a man, i.e. bridegroom.[34]" Her Sūktas are equipped with literary traits and imagery. The effective similes, employed by Ghoṣā, lend a special literary charm to her expressions, viz. :

(1) तमु वामिदं वयं पितुर्न नामं सुहवं हवामहे।(X. 39. 1)
(We invoke your chariot,O Aśvins!, just like we utter the name of our father.)

(2) पुत्रायेव पितरा मह्यं शिक्षतम्। (X. 39. 6)
(O Aśvins! give me wealth as parents do to their son.)

(3) भगं न नृभ्यो हव्यं मयोभुवम् (X. 39. 14)
(The horse, adorable and affording happiness, you gave to Pedu,O Aśvins!, is like wealth to people.)

(4) एतं वां स्तोममश्विनावकर्मातक्षाम भृगवो न रथम्।।
न्यमृक्षाम योषणां न मर्ये नित्यं न सूनुं तनयं दधानाः।। (X. 39. 14)
(O Aśvins! we have composed this hymn of yours as the Bhṛgus carve out a Chariot; we have embellished it as people adorn a damsel to give her away to a man, i. e. bridegroom.)

(5) को वां शयुत्रा विधवेव देवरं मर्यं न योषा कृणुते सधस्थ आ।। (X. 40. 2)
(Who invites you,O Aśvins!, as a widow invites her brother-in-law to her sleeping chamber and as a woman invites her man to her bedroom?)

(6) प्रातर्जरेथे जरणेव कापया वस्तोर्वस्तोर्यजता गच्छथो गृहम्। (X. 40. 3)
(People praise you,O Aśvins!, in the morning as bards praise a king.)

(7) कस्य वा नरा राजपुत्रेव सवनावं गच्छथः। (X. 40. 3)
whose Yajña do you attend,O Aśvins - the leaders!, just like princes?)

(8) युवां मृगेव वारणा मृगण्यवों दोषा वस्तोर्हविषा नि ह्वयामहे। (X. 40. 4)
(We invoke you,O Aśvins! day and night as hunters crave for a beast, i.e. lion, etc.)

(9) युवं कवी ष्ठः पर्यश्विना रथं विशो न कुत्सों जरितुर्नशायथः। (X. 40. 6)
(Riding on the same chariot, both of you, O Aśvins!, visit the house of the person who offers you a hymn of praise as Kutsa and Indra go riding on the same chariot.)



SŪRACANDRA AND HIS STHŪLABHADRA GUṆAMĀLĀ CARITRA

DR. SATYA VRATA

Sri Ganga Nagar (Raj)

Sūracandra's *Sthūlabhadraguṇamālā caritra* (SGMC) belongs to the last leg of the decadent era of the Sanskrit Mahākāvya. It seeks to describe in seventeen cantos *(adhikāras)* the happy release from the cussed carnal indulgence of Sthūlabhadra, the handsome son of minister Śakatāla and the equally charming harlot of Pataliputra Kośyā, with the saga of their ardent love forming an apt backdrop. But the way the theme has been dealt with, it has sunk into oblivion and lies buried under the thick layers of endless descriptions.

The *SGMC* is known through its two codices. The Ms. (No. 27) deposited with the Jnānabhaṇḍāra attached to the Kesarinātha Temple, Jodhpur is better preserved, though it is tarnished by nagging lacunae. Not only the first two folios the three preceding the last are also lost. The numbering of the pages is also somewhat erratic. The folio after the six is numbered eight, though the sequence of the text is not disrupted thereby. The Jodhpur Ms. Consists of twenty seven folios of 10 1/2" × 4 1/4" size, with each folio comprising twenty two lines and each line 55 letters. The Ms. begins with the twenty seventh verse. In view of the size of the folio, it is not difficult to infer that the two folios that have been lost, contained the text of 126 verses. The Ms. was loaned to us through the courtesy of Mahopādhyāya Vinaya Sagar while its transcript was kindly made available by the late Agarchand Nahta, the noted antiquarian and Jaina savant of Bikaner.

The second codex is preserved in the Bhaṇḍāra at Ghāṇerāva (Rajasthan). Though complete, it, as revealed by its transcript, is full of errors and the text is often misleading. The Jodhpur Ms.

preserves a far more reliable text of the poem. We could not secure the Ghāṇerāva Ms. for our study though we could access its transcript deposited with the Abhay Jain Granthālaya, Bikaner. The present study is based on these Mss. and/or their transcripts.

SGMC As a Mahākāvya

The *SGMC* means to underscore the eminence of the Jaina faith through the fascinating story of the spiritual elevation of Sthūlabhadra and his beloved Kośyā who could have been otherwise given up as incorrigible adicts to the pleasures of flesh. However, it broadly follows the precepts that supposedly determine the character of the Mahākāvya. It tenaciously projects *dharma* as the ultimate objective of human existence, pouring scorn on the frivolities of Kāma. The *SGMC* owes its theme to the Canonical sources. It as confirmed by Sūracandra himself had also been popular with the earlier writers, who exploited it with fruitful results in a wide range of their compositions[1]. The story can therefore be justifiably rated as *khyāta*[2]. Sūracandra has respected the theory in working up Śṛṅgāra as the principal sentiment in the poem[3]. More than the love in Union *(sambhoga)*, it is *vipralambha* that dominates the *SGMC*. However in accordance with the genius of the poems of this class, Śṛṅgāra culminates in quietism. Sthūlabhadra may doubtless be rated as a *Dhīrodātta* hero, but as evidenced by his aversion to wordly pleasures, he is tampered with strong touches of calmness *(dhīrapraśānta)*. The language of the poem may not be serene or flamboyant, it is decidedly lucid. There is a charm in its simple ease.

Notwithstanding the stray puraṇic trappings the genius of the *SGMC* does not accord with a puraṇic text. The way the theme has been executed leaves little doubt that to the poet, form of the poem is more important than its contents. It is undoubtedly the chief characteristic of a literary *mahākāvya*. Skilful depiction of human feelings and the natural phenomena, the network of fascinating aprastutas, expertise in characterisation, description of physical

1. वर्णकश्चागमे बद्धः प्रबन्धे च महात्मनाम्।
गीतछन्दकवित्वादौ क्रियमाणस्तु दृश्यते।। SGMC, XVII.181
2. इतिहासकथोद्भूतमितरद्वा सदाश्रयम्। Kāvyādarśa, I. 15
3. शृङ्गारवीरशान्तानामेकोऽङ्गी रस इष्यते। Sāhityadarpaṇa, VI. 317

beauties are some of the other important traits that combine to strengthen the literary genius of the *SGMC*.

Sūracandra And His Date

The text of the last canto of the *SGMC*, as preserved in the Ghāṇerāva Ms., and the Colophons to the various cantos provide rich autobiographical data about its author though he has claimed to be a spiritual heir to Jinabhadra Sūri in his *Jainatattvasāra*. Other sources reveal that he belonged to the school of Jinadatta Sūri[4]. The account of the pontiffs of the *Kharataragaccha* in the poem also begins with Jinadatta Sūri (XVII.218). Of these illustrious monks Vācaka Cāritrodaya is known to have trained Sūracandra in various disciplines. While Cārtirodaya was his *Vidyāguru*[5], Sūracandra, like Padma Vallabha, was initiated into the order by Vīrakalaśa with whom also rests the credit for establishing him in the saṁgha[6].

Sūracandra was a well-known scholar and a gifted poet, His Pancatīrthastava bears testimony to his expertise in the dubious game of *citrakāvya*. The *Sṛṅgāramālā*, written in V.S. 1659 (1602 A.D.), was perhaps his earliest writing in any language. If the inference is true, his birth and initiation in the order may be confidently assigned to the last phase of the sixteenth century A.D. the *Jainatattvasāra* was composed in V.S. 1679 (1622 A.D.) According to the colophon the *SGMC* was written during the spiritual regime *(vijayarājye)* of Jinarāja Sūri, which stretched from 1618 to 1623 A.D.[7] The *praśasti* to the transcript of the Ghāṇerāva Ms. addedly reveals that it was concluded at Saṃgrāmapura (Sanganer) on the third of Pauṣa in V.S. 1680 (1623 A.D.) when Jayasimha (II) was ruliṇg at Jaipur[8].

---

4. Agarchand Nahta : Yugapradhāna Jinadattasūri (Hindi), P. 69

5. चारित्रोदयनामानो वाचकाः प्रदिदीपिरे।SGMC, XVII.266
येषां पादद्वयाम्भोजे मया भृंगायितं चिरम्। *Ibid*; XVII. 269

6. यद्धस्तदीक्षितोऽस्म्येष पुनः श्रीपद्मवल्लभः। *Ibid*; XVII. 270

7. इति श्रीबृहत्खरतरगच्छे जिनराजसूरिविजयराज्ये....श्रीवीरकलशगणिशिष्यसूरचन्द्रविरचिते श्री स्थूलभद्रस्य गुणमालानामनि चरिते...।

8. पूर्णाष्टरसचन्द्राब्दे पौषतृतीयिकादिने।
पुण्यार्केऽपूर्ययं ग्रन्थो मया देव गुरुस्मृतेः।।SGMC, XVII.295
संग्रामनगरे तस्मिन् जैनप्रासादसुन्दरे।*

Theme And Its Execution

Prelimnaries and time-worn motifs apart, the SGMC opens with a graphic description of the plethora of Sthūlabhadra's virtues. Kośyā, the pretty Courtesan of Pataliputra, falls for him the moment she sees him in the town. The pangs of love sting her hard. Her friend Padminī impresses upon him to save her mistress sans delay.[9] Kośyā's charms have evoked a lengthy description in canto three. In a bid to strengthen her appeal, Padminī, in canto four, again undertakes to describe the courtesans physical charms and other virtues which serve to fire Sthūlabhadra's passion and he sets out to meet her. He is simply enthralled by Kośyā's provocative charms. Their sexual enjoyments are vividly described in the sixth canto which closes with a happy description of the day-break.

Apprehensive of the imminent end of his family due to Nandarājas hostility provoked by Vararucis schemings Śaktāla decides to save, the situation by laying down his life. At his bidding Srīyaka, his son, beheads him in the open court. As the reality dawned upon him, Nandarāja rues his earlier behaviour towards the minister. He offers the ministerial `seal' to Sriyaka which he, considering sthūlabhadra as the rightful heir to his father, politely declines. Sthūlabhadra is so grieved at the assasination of his father and is so ashamed of his excessive indulgence that he discards the worldly pleasures then and there. That leaves Srīyaka with no option but to accept the ministerial office. Vararuci is banished from the kingdom for his vileness which drives him to suicide. Now sure of himself, Śrīyaka carries out the duties of his office effectively.

Sthūlabhadra's sudden aversion to the worldly life leaves Kośyā aghast. The pangs of her separation are deailed in canto Nine. The exhaustive description of the six seasons in the next five cantos is intended to divert her from her agony. Contrary to her expectation, Sthūlabhadra does not return to her. She in dismay writes a love-letter to him giving a touching account of her mental anguish and physical emaciation. In obedience to Ācārya

---

*काशीवत्काशते यत्र गङ्गेव निर्मला नदी।। *Ibid*; XVII. 296
राज्ये श्रीजयसिंहस्य मानसिंहस्य सन्ततेः।
महाराजाधिराजाख्याश्रितस्य साहिशासनात्।। *Ibid*; XVII. 298

9. स्वसंगमतरण्या त्वं पारमुत्तारय प्रभो। *Ibid*; II. 165

Sthūlabhadra's bidding, Sthūlabhadra spends the four months of the reainy season in Kośyā's Candraśālā. She is overjoyed at his return but is stunned to find him a changed person. She is all the more stunned to hear a dry homily from her `lover' which is evidently intended to wean her away from the worldly snares. She doggedly invites him for *manorati* but he is unmoved. That has the desired effect on her. Kośyā undertakes the vow of a śrāvikā and leads a pious life thereafter. With the list of the pontiffs of the *kharataragacha* the poem comes to an end.

All that we have in the name of theme in the SGMC is an unending string of diverse discriptions. It is no better than a tenuous thread. the author's aversion to the story is obvious from the fact that of the seventeen cantos no less than eight have been squandered away on the trite descriptions of physical charms (three) and traditional seasons (five). In his zeal to give an attractive garb to the simple truth that excessive indulgence invariably leads to abrupt aversion to the worldly pleasures he has failed to strike balance in the poem. The five cantos devoted to the *ṛtuvarṇana* seem to have no organic connection with the skeletal theme. The eleborate description of Nandarājas metropolis Pataliputra and his valour also proves it beyond doubt that the theme had a negligible place in Sūracandra's scheme of things. The theme could have been disposed of with all its trappings, in the body of six or seven cantos without marring its effect. But the author's fascination for digressions and details has resulted in swelling it to seventeen long cantos. These descriptions may bespeak his poetic talents but their prolixity has shattered the homogenity of the poem. The SGMC is for all purposes a burly heap of descriptions.

RASA

Like Mammaṭa and other poeticians of his ilk, Sūracandra favours nine sentiments. Besides stray references he has unequivocally alluded to them in the ode to Sarasavatī, the goddess of learning[10]. The *SGMC* is dominated by Sṛngāra, and there can be no hesitation in admitting it as its principal sentiment. It is however, the *vipralambha* form of Śṛngāra that steals the thunder in the poem. Kośyā is so destined that more than the Joys of Union, she suffers the pangs of Separation. the *Vipralambha*, therefore,

10. दत्ते नवरसान् पूर्णान् साश्रिता किं न यच्छति। *Ibid;* I. 4

finds powerful expression in the poem. Its sting is all the more venomous in the description of Kośyā's agony caused by sthūlabhadraś opting for asceticism. Her love-letter also effectively conveys her anguish. However it is in the depiction of her pūrvarāga that *vipralambha* manifests itself with utmost vehemence. The mere sight of sthūlabhadra throws her out of gear. She is helpless like a creeper without a tree and restless like a fish out of water. She looks at her friends with half closed eyes lest some one else may fall in the range of her vision. Apprehending that some one other than sthūlabhadra would dupe her, she likewise talks sparingly to her friends[11].

There are situations in the poem wherein Vipralambha tends to reach close to karuṇa by virtue of its intensity and incisiveness. All that was so dear to her in union, causes her agony in separation. Days, months and year, come and go but Sthūlabhadra does not turn up. The Pangs of separation have left her an emotional decrepit.

चित्रशाला विशालेयं चन्द्रशाला च शालिनी।

प्रतिशाला मरालाश्च शल्यायन्तेऽद्य त्वद्विना।। IX.131

पक्षमासर्तुवर्षाणि मुहुरायान्ति तान्यपि।

पुनरेको न मे नाथो हला एति यतः सुखम्।। IX.135

किं करोमि क्व यामि कस्याग्रे पूत्करोम्यहम्।

वदामि कस्य दुःखानि वियुक्ता प्रेयसा सह।। IX.136

So far as love in Union (Sambhoga śṛṅgāra) is concerned Sūracandra has drawn a perceptive account of Kośyā's bhāvas and anubhāvas, besides her sexual enjoyments with Sthūlabhadra. On seeing him after long, she experiences a number of sāttvikabhāvas

11. तवैकसंगमिच्छन्ती दीना हीना परक्रिया।
कोश्या मे स्वामिनी स्वामिन् वर्तते व्याकुलाबला।। *Ibid;* II. 156
वेल्लमानास्ति वल्लीव तरुसंगमवर्जिता।
क्षीणप्राणा गतत्राणा निरम्बुसंवरीव वा।। *Ibid;* II. 157
स्वामिन् सा यदि सध्रीचीं कथंचिद् वीक्षते क्षणम्।
तदाप्यर्धनिमीलाक्षी त्वदन्येक्षणशंकया।। *Ibid;* II. 160
सख्या अपि वचः श्रुत्वा सा शृणोति न सादरा।
एवं जानाति मां मान्यस्त्वद्रूपो भ्रमयेज्जनः।। *Ibid;* II. 161

and expresses her love for him through a variety of anubhāvas. The sāttvikabhāvas, as detailed in the poem, are a pointer to the spate of emotions she was undergoing at the moment[12]. It prepares the ground for their amorous bouts. With Kośyā on her lap, Sthūlbabhadra is lost in the carnal bliss which defies all words.

एकान्तस्थानमालोक्य पाणिं प्रसार्य धीसखः।

कोश्यामुत्संगमानीयास्थापयत् प्रेमपूरितः।। V.45

ऐरावत इवामर्त्यलतामात्मीयकेलये।

मराल इव नालीकमृणालीममलां श्रिये।। V.46

सम्पन्नं यत्तयोर्यूनोस्सुखं सांसारिकं मिथः।

वाग्निर्याति तद्वक्तुं तस्मान्मुष्टिर्महीयसी।। V.53

The elaborate depiction of Śṛṅgāra in both its aspects, however, runs counter to the puritan proclivities of the author. It is there only to respect the theory. After having treated the reader to torrid descriptions of Śṛṅgāra, it is amusing to find him run down woman as a `Worm Can', *(durgandhi kṛmisaṃkula)* and spitoon (niṣṭhivanaśarāva). In his reckoning man's life is worth its while only so long as he shuns the formidable serpent that woman is (XVII. 149-152).

In keeping with the genius of the Jainistic Mahākāvyas Śṛṅgāra in the SGML cultivates in quietism. Sthūlabhadra discards the worldly snares and resolves to find fulfilment of life in asceticism. The harlot too turns the corner and ultimately gains recognition almost as a nunly dint of disciplined life. Sthūlabhadra's new-found conviction about the untenability of worldly existence and its pleasures, as detailed in the poem, leads to the emergence of the śāntarasa[13].

12- *Ibid*, V. 26, 29, 30, 33

13. प्रमदासम्पदानन्दराज्यधरादिकम्।
यद्यत् संदृश्यते दृष्ट्या तत्सर्वं भंगुरं भवेत्।। *Ibid*, V.III. 13
पुत्रभ्रातृमहामंत्रयन्त्रमन्त्रनृपादिकम्।
संसारे शरणं नांगवतामेषां चांगिनः।। *Ibid*, V.III. 19
.... ।
ततो निर्ममभावेन जगदेतत्समाश्रय।। *Ibid*, V.III. 26

Depiction of Nature

The disproportionate and exhaustive depiction of nature in the *SGMC* boils down in essentials to the description of the six Indian seasons. To Sūracandra *prakṛti-citraṇa* seems to have been synonymous with *ṛtuvarṇana*. Besides it, the SGMC has only a brief description of the day-break to boast of. Sūracandra is doubtless conservative in his approach to the natural phenomena. The only notable trait if it is a trait - of Sūracandra's *prakṛticitraṇa* is that besides the minutest possible detail, he has invariably described the various festivals held in each season.

The *prakṛticitraṇa* in the SGMC rests mainly on the plethora of *aprastutas* with which the poem is frightingly infested. Sūracandra can work up with ease a number of *aprastutas* for the most insignificant and minute phenomenon of nature. He hardly deems it prudent to move ahead unless he has lavished all that he can on a particular ingradient or aspect of nature the description of nature in the SGMC, therefore, involves considerable tautology and strains the reader's patience beyond measure the seemingly innocuous observation after having detailed the rainy season in 224 verses *evam asya ṛtoḥ kiñcit svarūpam upavarṇitam* (x.225) - is an affront to the reader's forhearance.

Sūrcandra excels in the ornate description of nature. His love for the natural form of *prakṛti* is beyond doubt, but his fascination for the *aprastutas* drives him to draw sketches of the scenic beauties in light and shade, with the natural and ornate mingling closely. His fertile imagination has added sheen to his descriptions but the overabundance of the *aprastutas*, at times, weighs them down to the extent that the *prakṛti* itself is pushed to the background. The following excerpt exemplifies it convincingly.

स्पष्टाटवीवधूटीयं रक्ताम्बरधरा किमु।
किं वासावेव सुरभिं पतिं प्राप्यारुणानना।।
किं वा वनमृगेन्द्रस्य दृश्यते नखरावली।
शीतर्तुमत्तमातंगभिन्नकुम्भासृजारुणा।।
किं वाटवीपणस्त्रीयं स्वकीयांगुलिकाभिः।
तरुणानाह्वयन्तीव क्रीडितुं निजान्तिके।। XIII.25-27

This is how the cause of the redness of the palāśa flowers is sought to be determined.

Sūracandra is well abreast of the various contours of nature. To him nature is not a lifeless entity. It is fired with human feelings and passions. Because of his deep insight into human psychology and close understanding of nature, he has sought to bring about a welcome communion between the two. When hivested with human character, the nature in the poem of a bride adorned with the ornaments suited to the occasion (XI. 13-14). Like a woman eager to meet her lover the earth in the rainy season adorns herself tastefully and is all too keen to enjoy with her husband *(prāvṛṭ)* who has returned after one long year (x. 72-74, 78). He satisfies her cherished desires with the result the signs of pregnancy manifest themselves in the form of tiny shoots.

तदा पुनः पुनर्मेघो वर्षणैर्वसुधावधूम्।

अतोषयत्तदैषापि प्राप्तगर्भांकुरैरभूत्।। X.81

Samāsokti has come handy in investing the sun and the eastern quearter *(prācī)* with the role of a rogue hero *(śathanāyaka)* and an `offended lady' respectively. As the rogue of sun comes back in the morning having enjoyed himself at night, with another woman *(parāigaṅā)*, the lady of the eastern quarter expresses her anger by covering her face with a yellow cloth.

परया भास्करं रन्त्वा प्रेक्ष्य पूर्वेर्ष्ययागतम्।

स्वयं पीताम्बरं मूर्ध्नि प्रावृत्यास्थात्पराङ्मुखी।। VI.77

Physical Beauties

In sheer prolixity the description of physical charms in the SGMC occupies a place next only to the depiction of nature. Sthūlabhadra symbolises the traditional male beauty, while the feminine charms are sought to be projected through the winsome description of Kośyā's charms. The *saundarya-citraṇa* not unlike most of the other descriptions in the poem, also rests on the series of upamānas. For Kośyā's breasts alone as many as twenty seven *aprastutas* have been used. Not all of them could have been equally appropriate or effective.

Sūracandra has resorted to the time-worn *nakhaśikha* device in describing the feminine charms. He has sequentally detailed Kośyā's beauty from top to toe, rather the nails of the toes. He did not ignore even her breath and speech. He means to highlight the beauty of each limb and parts thereof with awesome teracity. If doespite the frightening details the description retains interest, the frightening details, the description retains interest the credit should go to his fertile imagination which has strong exquisite upamānas. Kośyā is indeed a paragon of beauty (IV. 87).

Sthūlabhadra's personable form has also been described in the *nakhaśikha* style, though it does not overstep moderation.

Characterisation

Of the three major characters in in the SGMbhadra, the son of Minister Sakatāla, is the hero of the poem. He seems to operate between the two extremes of indulgence and revulsion. He is lost in Kośyā's love to the extent that he forgets all about his parents and himself. Kośyā becomes to him synonymous with the whole world. But as usual, his deep attachment to the worldly enjoyments results in abrupt detachment from them. The murder of his father in painful circumstances marks a turning point in his life. The thought that he could not avert the tragic event because of his addiction to the pleasures of flesh deeply agonises him. He is so ashamed of his despicable conduct that he loses interest in the worldly affairs and embraces asceticism. With it begins the elevating chapter of his career. He overcomes worldly longings through severe penance. Even the advances of her former beloved Kośyā leave him cold. He was a perfect recluse now, an opposite pole to his earlier self. In the poet's own estimation recluses like Sthūlabhadra are hard to come by.

Kośyā

With exceptional charms and the edifying change that she undergoes over the years, Kośyā makes a fascinating character. Though a courtesan, she finds fulfilment in the vicinity of her lover Sthūlabhadra who lends a new meaning to her life. She is shattered as he opts for asceticisin in preference to carnal pleasures, but she does not waste herself in vices. The suggestion of her friend to

entice some one else invites a resounding rebuff from her. She struggles to console herself by writing a love letter to him. It is however, ironic that he returned to her as a recluse. She does her best to ensnare him and goes to the length of inviting him for *manorati* but she was instead treated to a sermon on the hollowness of worldly pleasures and objects. She is elevated to the spiritual life of a pious śrāvikā. And on saving the fake muni from slipping into mundane snares, she comes to be revered as a mother, teacher and preacher (XVII. 159-160).

Śrīyaka

Śrīyaka is distinguished by a quaint sense of devotion. He deems it sacred to carry out the order of his father, howsoever devastating it may be when in a bid to escape the royal wrath, his father bids him to behead him (Śakatāla), he does that without demur, and unwittingly invites to odium of patricide.

Śrīyaka is a practical person. His observation in response to Nandarāja's query about what led him to kill his father, is indicative of his pragmatism, though there is a string of sarcasm hidden in it[14]. Similar practical wisdom is perceptible in his refusal to accept the royal seal until his elder brother Sthūlabhadra has jettisoned it. He shrewdly avenges the murder of his father on Vararuci. Vararucis's banishment from the kingdom and his consequent death removes all obstacles from his path and he sets himself to his ministerial duties with added vigour.

Language etc.

The author of the *SGMC* means to extol the manifold virtues of the monk Sthūlabhadra and thereby earn rightous merit (XVII. 174, 178). He is convinced that the eulogy of the high personages serves to dispel the vices of the world (I. 37). This limited objective has seriously impaired his poetic vision. In his perception, poetic elements like *rasa*, *bhāva*, language and style do not seem to have much relevance (XVII. 188). The image of Sūracandra that emerges from the *SGMC* is that of a poet, story-teller and poet-aster unconcerned with the homogenity of the poem. Whereas verses

14. स्वामिंस्तातेन किं तेन यो हि वो न सुखायते।
किं हि तेन सुवर्णेन कर्णस्त्रुद्यति येन तु।। *Ibid, VII.* 113

like पुनरेको विशेषः स श्रूयतां सज्जना इह (VI. 1) and इदं महीयं आश्चर्य श्रवणीयं निशम्यताम् (VI. 4) reveal the story-teller in him, उपमानानि चन्द्रस्य बहूनि सन्ति यत्कृतात्। पार्श्वनाथस्तवनात्तानि ज्ञेयानि विदुषां वरैः।। (XI. 30) etc. underscore his indifference to the smooth flow of the story. The question - answer style resorted to midway also strikes at the homogenity of the poem (उष्णागमेऽधिका निद्रा समेति हेतुरत्र कः, XIV. 35). This casual approach has resulted in the emergence of a style that hardly accords with the crisp and well-knit style of mahākāvya. The main quality (?) of Sūracandra's style lies in its silly and systematic prolixity. It is so dear to him to detail everything sequentially in all its contours, right up to the last point. In his scheme of things the description of Pātaliputra would be anything but complete unless the most insignificant detail of its market or gardens is forcefully highlighted. He can well afford to waste eight verses on describing the hand poised for offering charity (VI. 112-119). Nor has he been miserly in finding out the precise cause of the roar of the ocean (X. 145-148). The way the scenic and physical beauties have spilled over a considerable part of the poem has been mentioned earlier. Sūracandra's style is shorn of flow and cohesion. If despite this depressing scenario, the *SGMC*, has not slid into staleness, the credit must go to the *aprastutas* which are the poet's forte.

The language of the SGMC is marked by a simple ease. It may lack elegance, but it is not void of lucidity. The author's commitment to the simple and diaphanous medium is beyond question. It is to his credit that he has not burdened the poem with complexities. In a bid to retain the case of the language he has not hesitated in admitting the vernacular expression in the garb of Sanskrit. राज्ञोऽस्ति यः कोपः स सर्व उत्तरिष्यति (VII. 79) तातवार्ता न पृष्टवान् (VII. 160), अवनीरमणोऽस्माकमूर्ध्वं क्रोधं करिष्यति (VII. 168), सर्वमेतद् खादितुं नाथ धावति (IX. 124) etc. conform to the colloquial speech and do not accord with the genius of Sanskrit. The liberal use of deśī words like छप्पा (III. 25), फुंक (III. 78), छत्रकः (III. 138), छलसि (IX. 86), लट्टा (X. 132), खाला, जंजाल, लपश्री, रोट्टक, etc. (XII. 125-126) is also prompted by the same consideration. Forms like शिरोन्नताः (II. 63), यदैषास्मि सात्स्यामि तव कामितम् (II. 135), मुनिराज्ञः (XV. 118), निषेधन्ती (XV. 107) etc. defy the grammatical norms.

However, this is one facet of the language of the *SGMC*. Besides lucidity, the chief characteristic of its language is that it, almost invariably, accords with the diverse situations and ideas. All the feelings, both noble and ignoble, have been voiced in an appropriate phraseology. The language used in describing Kośyā's swoon and her friend's anxious reaction to it, effectively underscores their agony and solicitude for her (II. 117, 119, 123). Kośyā's separation has evoked such a tender and timid phraseology that *vipralambha* tends to melt into *Karuṇa* (IX.136-138).

Contrary to these morbid situations, her joy at the return of her lover (Sthūlabhadra) is couched in a language that manifests her eagerness and restlessness. She rushes to him like a flake of cotton, hardly touching the ground anywhere. The swift flow of language accords with the onrush of her feelings.

कुत्र कुत्रेति जल्पन्ती दधावे धनिकं प्रति।

कोश्या प्रेमवशासंज्ञा वात्याहतेव तूलिका।। XV. 106

न स्पृशन्ती भुवं पद्भ्यां निषेधन्ती निमेषकान्।

उद्यान्ती ददृशे कोश्या सखीभिरमरीव सा।। XV. 107

The SGMC does not provide any occasion for the author to display his śāstric equipment. It is therefore strange that he thought it fit to indulge in grammatical niceities and verbal jugglery in such a tender situation as kośyā's *vipralambha*.

He has played up the Taddhita suffix *'an'* to highlight her happiness and dejection. The word *samudralavana*, with the suffix *aṇ* added to it, becomes sāmudralāvaṇa. In the company of her lover sāmudralāvana consisted of two independent members to her body was full of exquiste charm. But in separation from him it was mere *samudralavana* (without the suffix), everything was saltish - troublesome - for her (IX. 114).

He has sought to underscore Kośyā's agony with a play upon words as well. Mercifully such verses are not many in number (IX 115-120, 123), nor are they hard to follow. In the verses reproduced below, Kośyā's agony can be appreciated on eliding the first syllable of seven of the *padas* used therein.

इभयानोन्नतकुचा राजीवपाणिरीश्वरी।
तथा शिखरदशनाऽमृतवाक् मनोरमा।। 1X. 122

सति त्वयीदृशी स्वामिन्नभवं तु गते त्वयि।
सप्तानामादिवर्णोऽप्यगमदेषां क्षणादपि।। 1X. 122

Figures of Speech

It is no exaggeration to say that the scheme of the figures of speech in the *SGMC* rests, almost entirely, on the network of *aprastutas* which, in sheer number, defy all bounds. Sūracandra has the expertise to string together the endless *aprastutas* like a skilful weaver. As stated earlier, he can muster a large number of *aprastutas* for the most trivial and insignificant object. He has 27 of them for Kośyā's breasts alone. Most of Sūracandra's *aprastutas* are drawn from different aspects of life. The skilful use of the *aprastutas* has added sheen to the poem and has made the expression more effective. The aprastutas in the *SGMC* have appeared in the form of Upamā, Atiśayokti, Rūpaka, Aprastutapraśaṃsā etc., but have mostly donned the garb of utprekṣā. He seems to have squandered away the whole lot of his *aprastutas* in detailing Kośyā's beauty and *sāttvikabhāvas*. The tears of joy that welled up in her eyes appeared as if they were drops of dew fallen on Kamalinī (V. 24). Her body shook under the stress of emotions as if the cupid was aiming his lance at Sthūlabhadra (5126). She bared her navel to captivate the young Sthūlabhadra as though she had offered him a cup of wine (V. 29).

Next to Utprekṣā, it is the upamā that has been extensively used in the *SGMC*. The poem is replete with a number of exquisite similes. A petty person becomes great by following Gaṇdhara Gautama as a short syllable in the vicinity of a conjunct becomes long (I.6). Covered with the drops of sweat caused by dalliance, Kośyā invited conparison with a Jātī creeper laden with blooming flowers (XIII. 12)

Vibhāvanā, Śleṣa, Yamaka, Saṃdeha, Dṛṣṭānta, Sahokti, Arthāntaranyāsa, Atiśayokti, Vyatireka, Virodhābhāsa, Parisaṁkhyā, Samāsokti etc. are the other figures of speech that have been used in the poem to import clarity to the expression.

Metre

The *SGMC* has been couched in a single metre, anuṣṭup, from the beginning to the end. Even the widely respected tradition of altering the metre towards the close of the canto, has not met the author's approbation.

The heart of *SGMC* evidently lies in the wealth of its descriptions, but they have also been fatal to it. The lack of proportion has throttled the poetic talents of Sūracandra which are otherwise not inconsiderable, though he has often abused them.



IDENTIFICATION OF AUDOLOMI

Dr. SATYA PRAKASH PANDEY

Indore

Auḍolomi was a great Vedantin before Bādarāyaṇa, who had quoted him in his *Brahma Sūtra* at three places.[1] His philosophy was accepted by Śaṅkara to a great extent. It has been reconstructed by Prof. S. L. Pandey in his book Pre Śankar Advaita Philosophy.[2]

Both Kātyāyana and Patañjali the two great grammarians have observed that Auḍolomi was the son of Udaloma.[3] So for the identification of Audolomi the first requirement is to identify Udaloma. In this connection two verses of the *Mahābhārata* give sufficient hints to identify Uḍaloma. The first verse describes that there was a great sage *Vibhāndaka,* the son of Kashyapa. There were hairs on his entire body from top to toe.[4] The second verse shows that *Vibhāndaka* lived in a big pool of water and practised regorous penances there[5]. From these two verses it is not difficult to infer that Vibhāndaka was Udaloma that means a man whose

---

1. Brahma Sūtra of Bādarāyana. 1/4/21, 3/4/45 and 4/4/6
2. Pre-Shankara Advaita philosophy, Dr. S.L. Pandey, Darshan Peeth, 177 Tagore Town, Allahabad Second Edition,1983. PP. 121-123, 132.
3. Ibid. p. 121
4. ततो मुहूर्ताद्धरिपिङ्गलाक्षः
   प्रवेष्टितो रोमभिरानखाग्रात्।
   स्वाध्यायवान्वृत्तसमीधयुक्ते
   विभाण्डकः काश्यपः प्रादुरासीत्।।
   Mahābhārata Vanaparva 111.20
5. महाहृदं समासाद्य काश्यपः तपसि स्थितः।
   दीर्घकालं परिश्रान्तः ऋषिः सः देवसम्मितः।।
   Mahābhārata Vanaparva 111.34

body was covered with hairs and whose hairs were drenched with water and Loma i.e. hair. Thus the compound word, Ud, i.e. water and Loma i.e. hair. Thus the compound word, Uḍloma stands for Vibhāṇḍaka, the man whose hairs on the entire body were drenched with water.

Now Auḍolomi may be identified with Ṛṣyaśṛṇga the son of Vibhāṇḍaka. He was a great Vedic scholar and vedantin. He was married to the princes Shāntā the daughter of Dasharatha. He has performed putreṣṭi secrifice for Dasharatha who got four sons, Rāma, Lakṣmaṇa, Bharata and Śatrughna as the fruit of that sacrifice.

Further Ṛṣyaśṛṅga had his Āśramas at many places in Ancient India. Most of the Āśramas were alive in the time of Śaṅkara who took them into his charge and set up his mutts in them Shringarimuth in modern Karnatka, Shingaramuth in modern Gujarat that was shifted to Dwarika, Shringamuth at Badarikashram in the Himalaya's and Nāvya Ashram at Mongyr in Angadesh that was shifted to Puri in modern Orissa. They were originally the āśramas of Ṛṣyaśṛṅga who propagated his vedanta philosophy from there.

In the time of Śaṅkara his āśramas were on the decline. Śaṅkara revived them and established his vedantic monastries there that have been continuing since then to the present day.[6]

In my opinion both in theoretical formulation of Vedanta and its countrywide organisation, Śaṅkara inherited the rich legacy of the sage Ṛṣyaśṛṅga. At any rate traditionally, etymologically and philosophically Auḍolomi can be identified with Ṛṣyaśṛṅga.

Further more a circumstantial evidence for the identification of Auḍolomi with Ṛṣyaśṛṅga is supllied by the grammarian Kaiyaṭa in his Pradīpa, the commentary on Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya. While explaining the suffix in the plural form of Auḍolomi, Kaiyata says that the suffix, IÑ can't be applied to the sons of Uḍaloma as it is applied to the students of Kashyapa. His statement runs as follows[7] :-

---

6. See on this point the view of Prof. S. L. Pandey in Santanama Rahashyam, Darshan Peeth, Allahabad 1999, p. 15.

7. *Vyākaraṇamahābhāṣyam* with Pradīpa and Udyota, Moti Lal Banarasi Das, Delhi 1967, Volume Two, p. 335.

यथा काश्यपेन प्रोक्तमधीयते इति काश्यपिनः

Kaiyaṭa flourished in c. 1060 A.D. in Kashmira. The *Brahmasūtra* of Kashyapa was taught there and the student of Kashyapa were called Kāshyapinaḥ. Ṛṣyaśṛṅga was Kashyapa as his gotra was Kashyapa and he was the grandson of Kashyapa. He had started the teaching of Kashyapa's philosophy with his *Brahmasūtra*. The tradition of this philosophy was alive in Kashmir at the time of Kaiyaṭa. At any rate, the citatation of Kaiyaṭa indicates that Ṛśyśṛṇga was known as Auḍolomi in vedantic circles. He propagated the philosophy of Kashyapa. The tradition of the study of this philosophy contined for several centuries.



AN ENGINEERING PROFILE OF INDUS VALLEY TOWN PLANNING

BY ANURAG SULLERY

Jabalpur

A land mark was established in Indian history by the discovery of age old civilization of Indus Valley which opened a new chapter of the advent of human civilization.

These epoch making discoveries by famous archeologists R.D. Banerjee, Dayaram Sahni, Madhav Swarap Vats and John Marshall at city sites of Harappa in Montgomery district of Punjab and Mohenjodaro in Larkana district of Sind have revealed to us a full fledged civilization corresponding to third millennium B.C. This civilization extended to approximately 1500 miles between Ropar in north below the Simla hills and Sutkagendor to the West of Karachi near the Arabian sea.

This Civilization reflects the highly developed urban economy and discipline of that time. One of the marked feature of this civilization was the systematic and well planned development of town by excellent town planning. This systematic and well planned development highlights the advancement of civil engineering and portrays the brillance and efficacy of engineers of that period .

The remains of Indus Valley Civilization revealed a systematic concept of town planning prevalent during that time. Following are the chracteristic features of town planning in Indus valley.

(1) CITY ADMINISTRATION

Looking to the well planned town and cities it may not be wrong to suggest the existence of a local authority similar to municipal authority. Its main functions were to look after the drains, collection of garbage at proper places, construction of roads,

bridges, canals, buildings, repairing of existing buildings , orientation of windows and drains of houses.

(2) SITE

It has been found that Town was located near the river banks. This provided a better mode of transportation, irrigational and drinking water facilities to the town. Though there were many advantages of this site but it had its fair share of disadvantage caused by floods. Floods in river ravaged the existing town also they were devasted by changing course of river. It has been found from excavation that Mohenjodaro was twice affected by floods. To protect the town from floods, a dam was constructed to the western side of the town.

(3) SECURITY

According to Macay the security arrangement at Mohenjodaro was established by dividing the city into various sectors by construction of walls. It can be ascertained that these sectors were subjected to police patrolling to maintain law and order. As revealed from civilization people were peaceful so no large company of police or military was needed, rather there main work was to look after the public works and its unobstructed execution.

(4) ROADS AND STREETS

The foundation of Indus Valley Civilization was based on its well planned and systematic thoroughfares. In Mohenjodaro between the citadel and main city there was a north to south street which crosses another street from east to west coming through the city almost at right angles and its north end runs east to join a main street of city to which it runs parallel. Thus the city was divided into various sectors by these interesecting roads. Each sector measured 244 m X 366 m.

These sectors were developed as a locality in which buildings were constructed in a definite planned order. Roads were generally straight and were made of muds. The national highway running from north to south was 10.05 m wide. Other roads though less wide measuring 2.75 m to 3.66 m rendered smooth traffic.

The roads linked the entire city by means of feeder streets, lanes and bylanes in which bylanes also ran at right angles to them.

These lanes and bylanes even though crooked at times were not fortutious and usually all lanes were 1.22 m to 1.82 m wide. Adjacent to the roads, high platforms were found which suggests the existence of shops or restaurant.

This planning of roads is similar to the grid iron system of planning which is found in Jaipur in India and Philadelphia in U.S.A.

(5) DRAINAGE SYSTEM

It is an unique feature of Indus Valley town planning. Lanes and streets were connected to underground drains through which waste water was discarded out of the city. Drains which were constructed to both sides of streets and lanes were laid with big bricks or stones. Drains were fitted and plastered with mud, lime and gypsum. The smaller drains originating from houses and bylanes were 46 cm wide and were connected to bigger drains which were 0.61 m to 1.52 m wide.

This efficient system of drains provided for an easy and clean way of disposal of waste water and waste products out of the city. These drains were regularly cleaned and provisions for deposition of waste materials obtained after cleaning were made by digging pits near the drains. At some places in case of long drains soak pits were made inside the drains which deposited waste products thus permitting unobstructed flow of waste through the drains. This advancement made in town planning can be realised only when we look back at 18th century towns of Paris and London where no such well planned system existed

(6) HOUSES

If the town was well planned so also were the individual houses with due regard to convenience of accommodation and sanitary amenities.

(i) Size

The smallest house measured 9.14 m x 8 m having 4 to 5 rooms while the bigger houses were twice or thrice the size of smallere houses and has as much as 20 to 30 rooms. ordinarily middle class houses had a number of rooms built around the countryyard and frequently one of the component part was a bathroom or wainscoated floor which could be used for bathing.

(ii) Construction Material

At the time when inhabitants of Egypt were ignorant of use of finished bricks, people of Indus Valley used both finished and unfinished bricks for construction. These bricks were made of sandy soil. These were generally open moulded and for special purpose (bathrooms) , sawn bricks were used. These bricks were cut by sharp edged tools and were burnt in a kiln after drying. Bricks used measured 28 cm x 14cm x 9.5 cm to 14 cm x5.71 cm x 5.71 cm while some bricks measured upto 51.43 cm x 21.6 cm x5.71 cm. Average size of bricks was 46 cm x19cm x 7.87 cm.

Timber was used for universal flat roofs and in some cases the sockets indicate square cut beams with span as much as 4.267 m. In some rare instances timber also seems to have found in semistructrual frame for laying the brick work.

(iii) Construction

Generally, all buildings were constructed by laying foundations. These foundastions were laid with unburnt bricks or broken pieces of bricks. To protect the house from dampness and flood, their plinth level was raised and some houses were even built over high platforms.

Foundations of double-storeyed buildings were deep and the walls of first-storey were of greater width to withstand the higher loads impressed upon it. Walls were made of either dried bricks or burnt bricks. On outer parts of wall bricks were laid very systematically in horizontal or vertical position. In outer walls generally full bricks were laid . This suggests the practise of some type of binding in laying of bricks. Bricks were binded together with mortar made of mud. According to Macay, plastering of walls was prevalent at that time which was generally done with mud and sometimes with gypsum. Floors and slabs of houses were made of mud and dried or burnt bricks. The average bricks size used for this purpose was 24.13 cm x 11 cm x 5 cm.

(iv) Other Amenities

(a) Kitchen : It was usually provided in any corner of a courtyard. Food was cooked in stoves and mud tandoors which

were fed with wooden fuel. A high platform for collection of woods in courtyard was made.

(b) Bathrooms and Water Closures : Bathrooms and W.C. were generally constructed in those parts of the house which were near to the roads or bylanes so that water could be easlily drained to nearby drains. Bathroom floors were laid with a high quality fine sawn bricks in such a way no cracks were visible between the bricks thus preventing any seepage of water. Sometimes the ground above the inner wall of bathroom was laid with bricks to prevent damage caused to doors and walls by percolation of water.

Water closures were constructed either away from the bathroom and sometime they were constructed adjacent to it. W.C. were also found in second floor of the building. Drain pipes made of pottery were used to connect bathrooms, W.C.s, and terraces to the nearby drains . In some cases platform for washing hands and clothes adjacent to W.C. was constructed.

(c) Water Resource : Water requirement of people was met with wells and rivers. Well was generally found in houses. These wells were egg shaped and arrangement for rope and pulley was made at the mouth of well to draw water. These wells were famous for their strong binding of bricks. Stairs were constructed inside the wells for their maintenance. Width of well varied from 0.6 m to 0.9 m.

(d) Doors and windows: Doors and door-frames were made up of wood and their average width measured 1 m and length of order 2.02 m. Doors of width as much as 8.13 m are also found. These doors were closed with help of latches made of metal. Windows and Clerestory windows were provided which were open generally to two sides and not to three or four sides measuring 0.75 m to 0.5 m wide and 1 to 1.5 m long. It is surprising that mostly all doors and windows were oriented to lanes and not to main roads. The doors and windows were oriented in such a way to have maximum sunlight , good sights and cool breeze or in other words they were oriented according to position of sun and wind flowing. Windows and ventilators were fashioned in such a way to permit cross ventilation.

(7) PUBLIC BUILDINGS

(i) Citadel Mound

This is rectangular in shape with length measuring and width. It has a height of 13.6 m to 15 m. Internal parts of the mound were built on raised platforms of 6.1 m-7.6 m height which was constructed of dry or unburnt bricks. This was constructed over a dam of 3.03 m x 6.1 m. In outer walls of mound, towers and doors were constructed for security personnels and a stair for ascending the mound was provided in the southern end of the mound. The purpose of mound was fortification of city.

(ii) Great Bath

The most remarkable and imposing of all remains is the great bath situated in the citadel mound at Mohenjodaro. It measures 54.5 m from north to south and 33 m from east to west. Its outer walls were massive and measured 2.1 to 2.4 m thick at the base with a batter on outside while most of inner walls being half as much.

Its plan is simple : in the centre there is an open paved quadrangle with vernadahs on four sides at back of which are various granaries and rooms except on the western side; on the south there is a large hall with a small chamber at each end, along the east a single range of chambers including one with a well and on the north a group of several halls and fair sized rooms. In centre of paved quadrangle there is a large swimming bath 11.8m long and 7 m broad and sunk about 2.4 m below the pavement with a flight of steps leading dam the centre of smaller sides to a low platform for convenience of bathers. From one of the chamber on east rises a flight of steps to upper storery which was presumably built on plan of ground floor. The well on the east was used for filling the tank although water may also have been brought in from outside. The used water of tank was taken away through a coreblled drain on the west of which the roof is 6'6" high and through which a man of average size could easily pass erect. In the construction of swimming bath every possible precaution was taken to make it watertight. The tank was lined with the finely dressed bricks laid in gypsum mortar with an inch thick backing of damp proof course of bitumen.

(iii) Granaries

At Harappa the most remarkable and largest building is the great granary. It consists of two precisely similar blocks together measuring 51.2m from north to south and 41 m from east to west separated from each other by an aisle 7 m wide. Each block comprises of six halls measuring 15.5 m long by 17'6' broad alternately regularly with five corridors of similar length but 1.66 m wide in all cases the wall rising to a uniform height of 1.16 m above their foundations. Each hall was partitioned into four narrow divisions by means of three equidistant full length walls which terminate in broader pier at ends. Excepting the piers which were invariably made of burnt bricks the partition walls were of mixed construction. This extraordinary structure was a building of great public importance as it stored surplus grains which could be needed at time of emergency.

(iv) Palace

This measured 70m long and 2.89 m wide and for imparting strength the walls were 1.5 m thick. It had two courtyards. storehouses and servant quarters among other rooms. It was residence of governors of state.

(v) Assembly Hall

This was 24.5m long and 245 m wide. The slab of building was laid over columns which were 20 in numbers and were erected over rows of five brick plinths. Presence of benches and stools indicate to the public use of building for congregational purpose.

(vi) Dock Yard

In city of Lothal in Ahmedabad district, a huge dock yard was found. This shows that Lothal was an impotant trading centre of Indus Valley. The site of dock is nearly rectangular with longer axis running from north to south. It was surrounded by a massive brick wall probably for flood protection as it was situated on a low lying ground near a tributary of Sabarmati river. It measured 216 m long in east and west direction and 38 m in north and 35.35m in south. The south-easter quadrant abuts the wharf and takes the form of a long platform of brick and earth filling rising to a height

of about 4m. Brick and earth filling rising to a height of about 4 m. Brick dock barne was 219 by 37 m in length with extent brick walls of 4.5 m height. A spill way and locking device was installed to control the inflow of tidal water and permit automatic distilling of channels.

Thus we find that legendary town planning and civil engineering of Indus valley had reached its zenith. The advancement can be understood by comparing it with other civilization which were not familiar to well-planned development. Even today all modern cities do not have proper drainage system and are hapazardly developed.

This enthralling masterpiece of development of human civilization exhibiting sheer brilliance, skill and mastermind of that time is an inspiration to modern day civil engineers to reach for the ultimate in their field.

Reference Books :

1. Suniti Kumar Chatterji (Ed. & others) : *The Cultural Heritage of India,* Vol. I.
2. Bridget and Raymond Allchin : *The Birth of Indian Civilization.*
3. V. S. Agarwal : *Bhartiya Kala.*
4. V. C. Pandey : Prāchin Bhārat Kā Rājnītik Tathā Sānskritik Itihāsa.



IS THE STHITAPRAJÑA A JĪVANMUKTA?

ARVIND SHARMA

McGill University

I

Bhagavadgītā II.54-72 constitutes one of the better known sections of the *Bhagavadgītā*. It has received considerable attention[1] in modern times, even in premodern treatments of the *Bhagavadgītā*,it was never slighted.[2]

The purpose of this paper is firstly to identify Rāmānuja's interpretation of this section and secondly to examine in the light of the text itself.

II

The *Bhagavadgītā* contains "more than one beautiful description of the man that has perfected himself"[3] and the description of the *sthitaprajña* in Chapter II (54-72) is one of them.

The question which arises in this context is: is the *sthitaprajña* one who has attained liberation or not?

According to the tradition of interpretation represented by Śaṅkara, the *sthitaprajña* attains salvation, not after death but here and now. This is why he explains the word śānti as mokṣa in his

1. Mahadev Desai, Tr. *The Gita According to Gandhi* (Ahmedabad : Navajivan Publishing House, 1956) p. 128; Pandit Bhavani Shankar, The Doctrine of the Bhagavad Gita (Bombay: Popular Prakashan, 1966) p. 16; etc.
2. See Vāsudev Laxman Shāstrī Pansīkar, ed., Srīmadbhagvadgītā (Bombay, Nirnaya-Sagar Press, 1912) p. 113ff; but also see P. V. Kane, *History of Dharmśāstra* Vol. V (Part II) (Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962) p. 966-968.
3. M. Hiriyana, *Outlines of Indian Philosophy* (London : George Allen & Unwin, 1932) p. 126.
4. Vāsudev Laxman Shāstri Pansīkar, ed., op. cit., p. 130.

gloss on II.70[4]; and nirvāṇa in his gloss on II.71[5], going on to add that such a person becomes Brahman (brahmabhūto bhavati). Finally, the purport of his gloss on II.73 clearly indicates that for him the *sthitaprajña* not merely achieves mukti but also jīvanmukti.[6] "Attaining the knowledge of B1rahman, even as late as the hour of deạth, one obtains final liberation. And what doubt can there be about the liberation of a man who practices the discipline of renunciation from an early age and dwells on Brahman throughout his life?"[7] In this Śaṅkara is followed by medieval commentators like Ānandagiri and Madhusūdana[8] and modern commentators like Radhakrishnan[9] and others.[10]

According to the tradition of interpretation represented by Rāmānuja, however, the verses in question, which occur towards the end of the section on *sthitaprajña* do not denote the attainment of final liberation. His commentarial position is best summarised in words of J.A.B. van Buitenen:

This position in disinterested activity, which presupposes knowledge of the eternal ātman, marks the *sthitaprajña*. This position will lead on the brahman and deliver one from perplexity, that is from saṃsāra. If one persists in this position untill one's dying-hour, one will attain the ātman which comprises nothing but beautitude.

Knowledge of the ātman combined with karmayoga leads to jñānayoga; through jñānayoga one arrives at the true contemplation of the realizing ātman. This contemplation, again, is propaedeutic

---

5. Ibid., p. 131.
6. Ibid., p. 132-133.
7. Śaṅkara's gloss as paraphrased in Swami Nikhilananda, The Bhagavad Gita (New York : Ramakrishna-Vivekanand Center, 1944) p. 101.
8. Wāsudev Laxman Shāstrī Paṇsīkar. Ed., cit., p. 132-133.
9. S. Radhakrishnan, The Bhagvadgītā (London : George Allen & Unwin Ltd., 1948) p. 129-130.
10. W. Douglas P. Hill, the Bhagavadgītā (Oxford University Press, 1928) p. 126; Swami Swarupananda, Shrimad-Bhagvadgita (Calcutta : Advaita Ashrama, 1909) p. 71; etc.
11. J.A.B. van Buitenen, Rāmānuja on the Bhagavadgītā (Ś-Gravenhage : H. L. Smits, 1953?) P. 65-66, emphasis added. Also see p. 63-64 and Īśvaradatta Vidyālaṅkāra, Rāmānuja's Commentary on the Bhagavadgītā (Muzaffarpur, Bihar: G.B.B. College, 1930) p. 44-45.

to bhaktiyoga; through bhakti alone one is capable of attaining God.[11]

Rāmānuja is followed in general by the Visiṣṭādvaitic commentators, and modern commentators such as R. C. Zaehner[12] appear to follow him as well.

III

The question naturally arises as to which of the two exegetical traditions are more faithful to the text. Anima Sen Gupta Seems to think that Rāmānuja's position is closer to that of the *Gītā per se.* She writes:

A man who has acquired pure wisdom regarding his real nature is not liberated. He, then, becomes possessed of equanimity (*sthitaprajña*). This stage is the highest one that an individual can attain in this life by following the path of knowledge. Although he is an embodied soul, yet through purification of his intellect and will, he is able to withdraw his senses completely from the worldly objects. His mind is not troubled by sorrows and sufferings of life. He is free from desires and passions, aversion and hatred. His mind always remains fixed on God who then becomes the only object of his love and attachment. This stage is not a stage of real liberation. It is simply a stage in which the individual soul is able to feel confident about his own liberation at the end of his life's journey. *Gita* too has not described this stage as Jīvanmukti.[13]

Thus at least two answers to the question which constitutes the title of this paper can be identified - one by Śaṅkara and another by Rāmānuja. Śaṅkara's answer to the question is yes; Rāmānuja's answer is no.

IV

What does the *Gītā* itself say? The text and translation of the relevant verses (II.71.72) follows:

12. See R. C. Zaehner, *The Bhagavad-Gītā* (Oxford : Clarendon Press, 1969) p. 157-158.

13. Anima Sen Gupta, A Critical Study of the Philosophy of Rāmānuja (Varanasi : The Chowkhamba Sanskriti Series Office, 1967) p. 133, emphasis added.

71. *Vihāya kāmān yaḥ sarvān*
Pumāṃś carati niḥspṛhaḥ
nirmamo nirahaṃkāraḥ
sa śāntim adhigacchati

72. Abandoning all desires, what
Man moves free from longing,
Without self-interest and egotism,
He goes to peace.

73. *eṣā brāhmī sthitiḥ pārtha*
nai'nāmprapya vimuhyati
sthitivāsyām antakāle'pi
brahmanirvāṇam ṛcchati

74. This is the fixation that is Brahmanic, son of Pṛthā;
Having attained it he is not (again) confused.
Abiding in it even at the time of death,
He goes to Brahman - nirvāṇa.[14]

There can be little doubt that at this point the *Bhagavadgītā* is clearly upholding the doctrine of living liberation and describing "the state of the jīvanmukta, released while still alive and waiting only for liberation from the body."



14. Franklin Edgerton, The Bhagavad Gītā (Harvarad University Press, 1944) p. 28-31.)

JHŪSĪ OR PRATIṢṬHĀNPURA

DR. R. R. TRIPATHI

Allahabad

Location :

The village of Jhūsī stands on an extensive ancient mound on the left bank of Gaṅgā, near the holy Saṅgama, at 25° 26' N. and 81° 56' E., immediately opposite the Allahabad fort of Akbar. The locality is divided into two parts by the N. E. Railway. The locality lying north of the railway is called Nai (new) Jhūsī while the part lying to the south is named Purānī (old) Jhūsī. The letter site forms the part of the ancient mound referred to above.

Antiquity of the place:

According to tradition, the ruins of Jhūsī may represent Pratiṣṭhānapura, Capital of the Chandra (LUNAR) dynasty of kings, who originally lived in the Himālayan region, but moved later on to south and established their capital at this place[1].

It is known from the Sanskrit literature that Budha, the son of Chandra, established Pratiṣṭhānapura on the confluence of the Gaṅgā and Yamunā. Pratiṣṭhanapura formed a part of the kingdom of Kāshī ruled by Purūravā, the son of Budha, is known from the Vālmīki Rāmāyaṇa (Gita Press). The following verses of the Uttarkāṇḍa of the epic testify the facts.

बुधस्य पुत्रो राजर्षिः काशिराजः पुरूरवाः।
तमभ्यागच्छ दुर्बुद्धे स ते भर्ता भविष्यति।। 7-56-25
ततः सा शापदोषेण पुरूरवसमभ्यगात्।
प्रतिष्ठाने पुरूरवं बुधस्यात्मजमौरसम्।। 7-56-26

---

1. Majumdar and Pulaskar, "The Vedic Age", pp. 273-274.

It is also said that Puru, the son of Yayāti of the same dynasty, ruled the kingdom of Kāshī with its capital at Pratiṣṭhāna. The verse stating the fact reads as follows:

पुरुश्चकार तद् राज्यं धर्मेण महतावृतः।

प्रतिष्ठाने पुरवरे काशिराज्ये महायशाः।। 7–59–19

In the *Vālmīki Rāmāyaṇa* while elucidating the importance of the Aśvamedha sacrifice to Lakṣhmaṇa and Bharata, Rāma states that the king Ila became a man again from a woman due to the Aśvamedha sacrifice. After this he left the kingdom Bahli and preferred to live in the charming Madhyadesh. As such he entered the glorious city of Pratiṣṭhāna. Ila, the son of Prajāpati ruled till his death. After his death his son Purūravā obtained Pratiṣṭhāna. The above mentioned story is given in the Uttarkāṇḍa of the *Vālmīki Rāmāyaṇa* (7.90.21-24).

The *Mahābhārata* (Poona), Adi Parva, also describes the rulers of the LUNAR race at Pratiṣṭhāna.[2]

The Udyoga Parva (5.112.9) of the same epic mentions Yayāti as the king of Pratiṣṭhāna-

"Thus both of them talking to each other and thinking about their duty, reached king Yayāti at Pratiṣṭhāna."

One of the verses of `Udyogaparva' gives the exact location of Pratiṣṭhāna, the Capital of the king Yayāti, at the confluence of Gaṅgā and Yamunā –

स तु राजा पुनस्तस्या कर्तुकामः स्वयंवरम्।

उपगन्याश्रमपदं गंगायमुनसंगमे।। 5–118–1

Further the king (Yayāti) wishing to arrange the Svayṁvara of her (his daughter Mādhavī) went to his abode (āśrama) situated at the confluence of Gangā and Yamunā.

The Tīrthayātrā Parva of the *Mahābhārata* mentions Pratiṣṭhāna as a tīrtha along with Prayāga :

2. Māhābharata Ādi Parva-Adhyāya 81 to 90.

प्रयागं सप्रतिष्ठानं कम्बलाश्वतरौ तथा।

तीर्थं भोगवती चैव वेदी' प्रोक्ता प्रजापतेः।। 3–83–72

"Prayag alongwith Pratiṣṭhāna, Kambala, Aśvatara and Bhogvatī tīrth is said the sacrificial altar of Prajāpati (Brahmā)."

The *Matsya Purāṇa* (105.30), more explicitly, describes the location of Pratiṣṭhāna.

"Bharata, on the eastern bank of the Gaṅgā, there is a well by the name of Samudrakūpa and Pratiṣṭhāna which is famous and renowned in the three worlds."

The above mentioned `Samudrakūpa' still exists on a high mound near the eastern bank of the Gaṅgā. Its mention in the *Matsya Purāṇa* is the earliest reference to it. Probably it is on the actual ruins of Pratisthana. Local tradition prevails here that the well oozes out from the sea and therefore it is named `Samudrakūpa'. Another view about it that it was sunk by emperor Samudragupta and hence the name. V. S. Agrawal holds the view that the businessmen when returned from their foreign trade used to make gifts of seven seas. Therefore, this well is in commemoration of one of those ceremonies performed by some business magnates. He also points out towards an ancient well situated in the premises of the Mathura Museum still known as `sāta Samudrī Kuvān' (Sapta Samudrakūpa).[3]

While stating the boundary of Prayāga, the Matsya Purāṇa again mentions Pratiṣthāna on one of its extremeties :

आप्रयागप्रतिष्ठानादापुराद्वासुके ह्रदात्।

कम्बलाश्वतरौ नागौ नागश्च बहुमूलकः।। अ0 103–3

Further, the Pratiṣṭhāna occurs in the *Matsya Puraṇa* while stating the actual location of the Hansprapattanatīrtha :

उत्तरेण प्रतिष्ठानात् भागीरथ्यास्तु पूर्वतः।

हंसप्रपत्तनं नाम तीर्थं त्रैलोक्यविश्रुतम्।। 105–32

3. V. S. Agrawala, *Matsyapurāṇa*. A Study, p. 183.

The *Devī Bhāgvata*[4] the *Liṅga*[5] and the *Skanda Purāṇas*[6] also make a mention of this place in different contexts.

In his drama *Vikramorvasīyam*, Kālidāsa mentions the location of the grand place of Purūravā overlooking the sacred confluence of Gaṅgā and Yamunā. Chitralekhā, the sakhī of Urvaśī, says:

"सखि ! प्रेक्षस्व प्रेक्षस्व । एतद् भगवत्याः भागीरथ्याः। यमुनासंगमविशेषपावनेषु सलिलेष्वात्मानमवलोकयत इव प्रतिष्ठानस्य। शिखाभरणभूतं तस्य राजर्षेर्भवनमुपस्थिते स्वः।"

Inspite of these traditional accounts of Pratiṣṭhāna, it appears very strange to note that the city so close to Prayāga escaped the attention of the Chinese travellers.

A copper plate grant of Trilochanapāla, one of the Pratihāra kings of Kanauj, refers to his capital Pratiṣṭhāna where after bathing in the Gaṅgā and worshipping Śiva, he gifted one of his village to Brāhmaṇas belonging to different gotras and families. The Sanskrit inscription in Nāgarī Scrtipt is dated Sravana Badi 4, Samvat 1084 Vikrami (July 26, 1027 A.D.)

The inscription states that Paramabhaṭṭāraka, Mahārājādhirāja, Parameśwara, illustrious Trilochana Pāla Deva, being in residence on the bank of the Gaṅgā near Prayāga in the customary manner informs the king's officers and Mahattamas and other inhabitants of the village Lebhundaka, in the Asurabhaka visaya, that having bathed in the Gaṅgā and having worshipped Śiva etc., he, on the occasion of the dakshiṇāyana Samkrānti of the commencement of the Sun's entrance on the southern course, on this meritorious day, gave the aforesaid village with its belongings to six thousand Brāhmanas of Pratiṣṭhāna, who belonged to various gotras, Pravaras and were followers of various Vedic schools (lines 1-11).[7]

---

4. *Devī Bhāgwata* - Adhyāya - 12.
5. *Liṇgapurāṇa* - purvardha - Adhyāya - 66-65.
6. *Skandapurāṇa-Adhyāya* - 7.
7. *Indian Antiquary*, Vol. XVIII, p. 34.



PL. No. I
Four armed Vishnu From Jhusi
C. 5th century A.D.
A.M. No. 952



PL. No. II
Ivory piece depecting a couple
from Jhusi,
C. 2nd century A.D.



PL. No. III
Probably skin rubber from Jhusi
C. 2nd - 3rd century A.D.



PL. No. IV
Terracotta head
from Jhusi
C. 5th century A.D.

These accounts show that the place was known as Pratiṣṭhāna from the time of the composition of the *Rāmāyaṇa* of Vālmiki to 11th century A.D. it is not known when this ancient name was replaced by the present name Jhūsī.

Remains :

The ruins at Jhusi are spread over an area of 4 square miles with one side very close to the Gaṅgā. The mound facing the confluence had been badly disturbed by the erosion of Gaṅgā, brick robbers and the sādhus who have cut deep holes into the mound for their residence.

The site of Jhūsī did not attract archaeologists for quite a long time. Cunningham extensively toured the Allahabad region but to unknown reasons he did not visit Jhūsī. Its importance was first pointed out by Sir Mortimer Wheeler who in the course of a statement on future archaeological planning in India said, "Begin at Allahabad, where at the confluence the great mound of Jhusi offers an inspiring start and should be continued steadly upwards into the foothills of the Himalayas including a strip five miles broad on each side of the present course of the river.[8]

Antiquities :

In the year 1892 a hoard of 20 to 30 silver coins of Kumāragupta II was found at Jhusi. Beyond this stray find no other important antiquity was reported from the site till the year 1955 when the Allahabad Museum launched exploration work on the mounds of Jhūsī. In the course of these explorations several rare coins, terracottas, ivory and bone objects, clay seals and sealings, sculptures and N.B.P. ware sherds have been acquired from this site and are preserved in the Allahabad Museum. They roughly cover a period beginning from 3rd century B. C. to the 8th century A.D. A hoard of about 80 Kuṣāṇa coins was also recovered from this site. A horse rider gold coin of Kumāragupta II, three silver coins of Chandragupta II, one debased gold coin of Śaśānka are also other important finds housed in the Allahabad Museum.

---

8. *Ancient India* No. 5, p. 10.

Among the stone sculptures, mention may be made of a four-armed image of Viṣṇu[9] of early century A.D. Pl. No. I one head of a Nāga figure[10] of about 2nd century A.D. An ivory piece, showing a couple, is another remarkable find from the site, Pl. No. II. A round black terracotta object, Pl. No. III, probably a skin rubber with a miraged couple is an unique find. It belongs to c. 2nd-3rd century A.D. The Gupta terracottas from Jhūsī, Pl. No. IV, representing various hair styles are the finest acquisitions. Most of the seals and sealings from this place belong to religious establishments and private individuals.

At present no structural monuments, except Samudrakūpa exist at the site.[11]

Recently, the Department of Ancient History of the University of Allahabad started excavating the mound. It may yield valuable and interesting results in the near future.



9. Allahabad Museum - No. 952.
10. Ibid - No. 859.
11. A. M. No. Ib/4973 see serial no. 80. Terracottas chapter V of this book, for details.

VṚDDHAGARGA AND ŚAKAKĀLA

UPENDRA NATH ROY

Jalpaiguri

Kalhaṇa's Clue

Kalhaṇa, the great historian of Kashmira, gives a valuable clue to the chronology of India in the following verse in ĀRYĀ metre in his *Rājataraṇginī* –

आसन् मघासु मुनयः शासति पृथिवीं युधिष्ठिरे नृपतौ।

षड्द्विकपञ्चद्वियुतः शककालस्तस्य राज्यस्य।। I. 56।।

The usual and widely accepted translation of the verse is the same as given by Dr. D. S. Triveda : "When king Yudhiṣṭhira ruled the earth, the Munis (the great Bear) were in the Maghā (Nakṣatra). The epoch of his reign was 2526 years before the śaka Era.[1] That places Yudhiṣṭhira in 2448 B.C. if the Śaka-Kāla mentioned is taken to be same as the śālivāhana śaka of 78 A.C., which conforms with the rest of Kalhaṇa's opinions. Kaḷhaṇa disagrees with those who hold that the Bhārata War took place at the end of the Dvāpara age[2] and declares "the Kauravas and the Pāṇḍavas flourished on the surface of the earth when 653 years of Kali had passed away."[3]

What Kalhaṇa Meant

Attempts, however, have been made to bring the statement in line with the tradition. C. V. Vaidya in his "Mahabharata-A Criticism" interpreted the Śakakāla as the Era of Buddha's Nirvāṇa. Dr. Triveda

---

1. D. S. Triveda, The revised Chronology of Kasmira Kings, *Journal of Indian History,* Vol. 18 (1939), Page 47.
2. Kalhaṇa, Rājtaraṅgiṇī, I. 49.
3. Do, I, 51.

proposed the era of 550 B. C. which commemorated the vicotory of Cyrus over Astyages, the last ruler of Media. "If we add 2526 to 550 we get 3076. It was exactly in 3076 B.C. that the Laukika Era was started for the calculation of the great Bears and to commemorate the purifying name of Yudhiṣṭhira, the great. Yudhiṣṭhira, hearing the evil news of Kriṣṇa's death, left the throne immediately and wandering from place to place attained emancipation in 3076 B.C. along with his family after 25 years from the date when he abdicated the throne."[4] According to another interpretation Yudhiṣṭhira ruled the earth 2526 years before the era of 622 B.C. There are several other interpretations of the same type.

The date of the Buddha's Nirvāṇa remains disputed to date and it is doubtful if the term "Saka-Kāla" was ever used in connection with it. The era of 622 B.C. is devoid of any basis in literature or epigraphy. The dates of 2448 B.C. and 3076 B.C. are neither the dates of Yudhiṣṭhira's reign nor the great Bears reign began in 3137 B.C. soon after the Bhārata war and ended in 3101 B.C. with the advent of the Kali age. The great Bears were staying at Maghā at the time and their one hundred year-long stay at Maghā ended in 3076 B.C. Kalhaṇa does not deny the facts about the stay of the great Bears at Maghā. Dr. Triveda has noted it in his article, though he fails to draw necessary conclusions from them.[5]

Kalhaṇa was, in fact, confused by three factors. First, he proceeded with the assumption that Gonanda II was a contemporary of the Pāṇḍavas but the data available did not indicate a date earlier than 2448 B.C. for him. So he hastened to conclude that the Pāṇḍavas too belonged to the same date.[6] Second, Kalhaṇa failed to distinguish between the Saptarṣi Era in vogue during his age in Kashmir (which yielded a date roughly around 2448 B.C. for the stay of the great Bears in Maghā) and the Saptarṣi cycle of the Purānas. The latter was counted backward while the former was counted forward. Thirdly, the term "Śaka-Kāla" had become synonymous with the era of 78 A.C. by the days of Kalhana. So it is not just to put our own meaning in the *Rājatarangiṇī* much against the intentions of the author.

---

4. D. S. Triveda, the Revised Chronology, J. I. H., Vol. 18, P. 51.
5. Do, Page 49, footnote No. 17, a
6. Kalhaṇa, Rājtarangiṇī, VIII, 4307.

The Meaning of Śakakāla

The verse in question is, however, not a composition of Kalhaṇa. He has borrowed it from Varāhmihira. We find it in the *Bṛhat Saṃhita* with a slight variation :

आसन् मघासु मुनयः शासति पृथिवीं युधिष्ठिरे नृपतौ।

षड्द्विकपञ्चद्वियुतशककालस्तस्य राज्ञश्च ।। XIII. 3

Thus Kalhaṇa has राजस्य instead of राज्ञश्च which need not be a deliberate change. Quite probably, Kalhaṇa used the alternative reading his copy of the work. A glance at the *Bṛhat Saṃhitā* shows that Varāhamihira was indebted to Vṛddhagarga, whom he followed in the thirteenth chapter of the work[7]. So the essence of the work, though not the verse as such, must be credited to Vṛddhagarga. Bhaṭṭa Utpala, commenting on the above verse quotes the actual words of Vṛddhagarga as followes :

कलिद्वापरसन्धौ तु स्थितास्ते पितृदैवतम्।

मुनयो धर्मनिरता प्रजानां पालने रताः।।

Vṛddhagarga is a sage well-known to the *Mahābhārata.* He is mentioned as a contemporary of the Kauravas and Pāṇḍavas and therefore must have flourished around 3137 B.C.[8]. He cannot therefore mention the era of 622B.C., 550 B.C. or 78 A.D. which were not known in his times. It is relevant, therefore, to ask what the term can possibily mean.

Commenting on the grammatical rule शाकपार्थिवादीनामुपसंख्यानम् the *Kāśikāvṛtti* (II. 6. 60) says : शाकप्रधानः पार्थिवः which is explained as follows in the Vaiṣṇava grammatical work, *Harināmāmṛta* by Rūpa Gosvāmī शक एव शाकः। शाकप्रधानाः पार्थिवाः शाकपार्थिवाः संवत्प्रवर्तकाः युधिष्ठिरादयः।[9] It is evident that the eras founded by mighty rulers like Yudhiṣṭhira were known as Śaka and Śāka

7. Varāhmihira, Bṛhat Saṃhitā, XIII, 2.
8. The Mahābhārat, Śalyaparva, XXXVIII. 15.
9. Quoted by Pt. Bhagavat Datta in the Bhāratavarṣa Kā Bṛhat Itihāsa, Vol. I, Third Edition, July 1994, P. 177.

and the founders too were known as Śaka or Śāka rulers. The words like Śaka, Śāka, Śākin mean "powerful", "vigorous" and "illustrious" as they are derived from the root Śak and we find their use in these senses even in the Vedas.[10] The name of the Śaka tribe is also derived from the same root and means the same thing. The Śakas according to Indian tradition were Kṣatriyas who were degraded as they gave up Vedio rituals and discarded the Brāhmaṇas.[11]

The Basic Error

The basic error with all the translations and interpretations so far has been the tendency to insert "before" in the statement even though there is no word in the text to carry the sense and it is quite possible to translate the verse without any insertion. Thus we can render it into English as follows according to the version found in the *Rājataraṅgiṇī* : "The munis were in Maghā while Yudhiṣṭhira ruled the earth. The Śaka-Kāla of his reign is 2526." The version of the Bṛhat while Yudhiṣṭhira ruled the earth. The Śaka-Kāla of that king is 2526." There is no essential difference between the two versions. Both refer to the era of Yudhiṣṭhira which began with his coronation in 3137 B.C. and both mention the same date 2526 the year of that era, that is, 611 B.C.

Conclusion

One may object that Vṛddhagarga who flourished around 3137 B.C. could not have mentioned a date as late as 611 B.C. That is true but he could have mentioned the basic facts about the great Bears which were utilised by an unknown editor of the Vṛddhagarga Saṃhitā when it was updated in 611 B.C. such updating, called Saṃskāra or Prati-Saṃskāra, was done in India from time to time. The updaters replaced archaic and obscure words with comprehensible ones, expanded the brief passages and abridged the long ones[12]. They were learned people who shunned publicity.

10. The word Śaka occurs in the *Athravaveda* III. 3. 24. 3; Śākin in the Ṛgveda, VIII, 46. 14 and Śaka in the Ṛgveda, VI. 19, 4 for example.
11. Manu, X, 43-44; Viṣṇu Purāna, IV. 3, 21.
12. Charaka Saṃhitā, Siddhisthāna, chap. XII. 65-66.

So we do not know how many times the Saṃhitā or Vṛddhagarga was revised and who the updaters were. We are sure about one thing only, that the work was revised for the last time in 611 B.C. before Varāhmihira.[13]



13. Dr. D.S. Triveda reconsidered his view and agreed with the author that the verse mentions the 2526th year of the Yudhiṣṭhira Era, vide, his article in "Tulsi-Prajna" (Hindi Section) Vol.33, No. 1, Page 134.

NATURE DESCRIPTION IN THE DHVANYĀLOKA

DR. K. V. VENKATESWARA RAO

Visakhapatnam

Ānandvardhana's *Dhvanyāloka* has a significant place in the field of rhetorics. In this work Ānandavardhana not only refutes the theories that do not believe in the existance of Dhvani but establishes the theory of suggestion in a systematic and successful manner. He deals with a wide variety of topics related to the Alaṅkāraśastra in general and with dhvani in particular giving apt definitions. He himself being a poet a good number of illustrations are from his own pen. He is said to have authored five works *Viṣambāṇalīlā, Arjunacarita, Devīśataka, Dharmottama* including *Dhvanyāloka*. It is interesting to note that all his kārikās and illustrations are of high poetic order and of chaste style. Though these verses are viewed from the point of a particular variety referred, these also testify to the fact that Ānandavardhana is not only a rhetorician but a good poet. We find quite a good number of beautiful veses related to nature from the illustrations found in the *Dhvanyāloka*. Many of them are of his own. To say it in clear terms, Ānandavardhana made his work so good and replete with poetic beauties. These beautiful verses do not allow one to become tedious of the subject.

To start with, the description of the twilight which is (love) and the day going just before her. How strange are the ways of fate that they never meet each other[1]. How beautifully described the routine of day and night by the author? The comparison of the day and night with that of a hero and heroine is unique.

---

1. *Dhvanyāloka* of Ānandavardhana, commentary `Tārāvatī' by Dr. Ramasagara Tripathi, published by M/s Motilal Banarasi Das Varanasi 1963, `anurāgavatī' etc., page 214.

In the verse `upoḍharāgeṇa' etc., also the twilight and the moon have been compared with a hereoine and a hero. The twinkling stars, red colour, and darkness have been compared with shining pupils, love feeling and black garment respectively on part of the heroine and the moon and his illumination on part of the hero.[2]

The natural emotions, have also been described in the befitting manner. Quite like it, in another place the comparison of the darkness with a black blanket is quoted.[3] It is said that behind every great thing there is something. "Greatness is brought to night by the moon rays, to the lotuses by flowers and to the glory of the autumn by swans and to poetic works by good connoisseurs[4]. By reading this one will be made to remember the famous saying "Behind every great man there is a woman."

The dimmed moon who has transferred his beauty to the sun and who is covered by mist is compared with a sullied mirror. A mirror soiled on account of one's emitted breath over it looks foggy.[5]

The sun both as a planet and also as a great personality after due assumption of a divine form is described by means of extollation of his feet and rays. While feet dispel sins, the rays dispel darkness. Rays illumine the sky while feet are beautified by nails. Rays enhance the beauty of lotuses and the feet excel them in beauty and tenderness. Rays shine on the tops of mountains and feet on the kings who bow-down.[6]

The emergence of great summer putting an end to two flowery seasons and which is marked by blooming jasmines has been described. The bloom of jasmines is compared with boisterous laughter.[7] The term `mahākāla' hints at Lord Siva in an excited mood.

Lotuses have been described in two verses. In `tadā jāyante guṇāh'[8] etc., he says that merits justify become merits, only when

---

2. *Ibid*, page 201.
3. *Dhvanyāloka*, p-852 `prabhrasyatyuttarīya' etc.,
4. *Ibid*, p-591, `Candramayūkhaiḥ' etc.
5. *Ibid*, p-351, `ravisamkrānta' etc.
6. *Ibid*, p-557, `khaṁ ye' etc.,
7. *Ibid*, p-537, `atrāntare' etc.
8. *Ibid*, p-348.

critics adopt them. Just like lotuses will be justly become lotuses only when they are blessed by the sun rays. Lotuses become beautiful when they take shelter under the sunshine.

The sprouts of lotus creepers which produce a unique sweetness of sound in the cooing swans is described[9]. These sprouts which compete in beauty with the budding task of a young she-elephant have comeout from the lotus ponds.

The verse `Sajjayati surabhimāso' etc.,[10] is a very good example for the poet's imaginative power. The commencement of the Spring season is aptly described. The spring season makes ready but does not send the arrows of cupid of new mango buds and feathers of tender leaves at maidens who are targets.

While the mango tree puts forth sprouts, leaves, buds, and flowers in its due process, the love feeling in the heart too putsforth sprouts, leaves, buds and flowers.[11] This also is a description of the spring season. The mango tree adorns with all these things in that season only. Since the spring season serves as an excitant to lovers, the mango tree also is capable of causing these feelings to them.

Cupid amorously caught the face of the goddess of spring though not offered, whose ears were ornamented by means of mango sprouts and who is profoundly aromatic due to the celebration of the rich festival.[12] As ladies decorate themselves profusely during festivals, the spring also puts forth ornaments such as mango sprouts etc. Such a beautiful and sweet smelling face was caught by cupid supposed to be a male.

With the advent of the spring the same trees which were seen through out the rest of the year appear to be new because they put forth, sprouts, leaves, buds and flowers in that season.[13] The new beauty of the ideas which appear to be afresh due to their, touch with sentiments in a Kāvya.

---

9. *Dhvanyāloka*, p-1374 haṁsānām' etc.
10. *Ibid*, p-578.
11. *Ibid*, p-624 `aṅkuritah' etc.
12. *Ibid*, p-683 `cūtāṅkuravataṁsam' etc.
13. *Ibid*, p-1326, `dṛṣṭapūrva api' etc.

Various stages of creepers have been described in the verse beginning with `tanvī' etc.[14] The creeper, the tender leaves, of which were wet with rain appeared to the lover as his beloved in a wailing pose. the creeper without flowers appeared as she, without ornaments. Devoid of the hum of bees, the same looked as she silent due to grief. These are the ideas replete with imagination of Purūravas about Urvaśī, who cared little for the former and left the place. Similarly, the verse beginning with `teṣāṁ gopavadhū[15] etc., deals with the amorous sports of Kṛṣṇa and Rādhā in the bowery bushes on the bank of the river Yamunā. The bowery bushes have been described as friends of cowherdesses and witnesses to their amours with Kṛṣṇa. The change which is brought about by the time is beautifully described.

In the verse `uddāmotkalikāṁ' the comparison of a garden-creeper with that of a lovely damsel is described. The profusion of buds, whiteness, blossom, disturbance by the wind on the part of the creeper have been compared with longing, paleness, yawning and anguish respectively on part of the damsel.[16]

The description of the Aśoka tree by a man of despair is described in the verse `raktastvaṁ etc.[17] The Aśoka tree looks red with tender leaves, bees hover about it and it gets delight by the blow if the foot of lady. Though every thing is the same he has been made `sāśoka' laments the aggrieved soul. The conversation of him with the Aśoka tree is artistically composed by the author.

In the verse `snigdhaśyāmala'[18] etc. the sky painted deep with the shining black clouds, with rows of cranes within and with moisture laden breezes is described beautifully.

The verse 'akrandāḥ' etc.,[19] deals with the charming description of clouds. Here too, a man in despair compares himself to a cloud. His moans, showers of tears and flames of sorrow have been compared with rumbles, showers of rain and lightnings of clouds.

---

14. *Ibid*, p-430.
15. Dhvanyāloka, p-431
16. *Ibid*, p-494
17. *Ibid*, p-497
18. *Ibid*, p-342
19. *Ibid*, p-506

The fate of the beloved being contemplated within himself is compared with the moon who is within the counterpart.

Though the clouds naturally beautiful to look at and not decorated by any ornaments like necklace etc., in whom they will noț give rise to surprise?[20]

The beauty of cloud that has been through over the lake keeping the beauty of the lotuses in the pond in tact and not disturbing the swans seated on the lotuses is described beautifully indicating the reflection of the same.[21]

The rainy season is described marked with the rumbles of new clouds which seemed as night to travellers, though a day, the dance of peacock herds with stretched necks looks lovely.[22]

The entire sky is spread by dizzy clouds and the Arjuna trees are drenched with the showers of rain. The nights with the dim (not proud) moon capture one's heart though black in colour.[23]

The lofty clouds showering a downpour, black in colour whom would not make amorous towards one's beloved.[24] Here the clouds in the rainy season have been described as excitants. The rainy season not only makes the lovers excited but it completely makes pepole inaccessible to each other even by mind because every place up and down is submerged and movements become completely nil.[25]

In the verse `taraṅgabhūbhaṅgā'[26] etc., Purūravas sees the waves of the river as his beloved's frowning brows, fluttering birds as her girdle and surf as garment slipped-of in anger. He imagines that she in fury for him surely transformed into a river. The imagination here of the author is really remarkable. The description of the new ocean of charm in the third chapter[27] says that therein

20. *Ibid*, p-525, `tasyā vināpi' etc.,
21. *Ibid*, p-642, `Kamalākarā' etc.
22. *Dhvanyāloka*, p-1288, `abhinava' etc.,
23. *Ibid*, p-353, `gaganaṁ ca' etc.,
24. *Ibid*, p-548, `unnataḥ' etc.,
25. *Ibid*, p-857, `samviṣama' etc.,
26. *Ibid*, p-429,
27. *Ibid*, p-1125, `lāvaṇyasindhu' etc.

are floating dark lilies alongwith the moon, temples of elephants alongwith plantain stems and lotus stalks. These of course, indicate the beauty of the damsel bathing in the pond but the description is unique.

Apart from these, the famous verse 'śyāmāsvaṅgaṁ'[28] etc. deals with the fancy of the beloved's form, glance, shining countenance, glowing tresses and arching of eye-brows in the *priyangu* creepers, startled deer, the moon, pecock's tails and the small waves in the ponds respectively by the yakṣa.

The verse 'nīvārāḥ'[29] describes the precincts of the Kaṇva's hermitage which are of natural beauty. The wild rice fallen from the mouths of parrots sheltering in the crevices are seen under the trees. The oily and shining stones indicate their use in cracking wildnuts. The deers roam about confidently and bear the sound of the chariot and the paths leading to the rivers are marked by water streaks dropping from the hems of the bark garments.

The power of wind over the river Śiprā, in lengthening the sweet and excited cooings of the cranes, in distributing the scent of the new blown lotuses at dawn and in removing the fatigue of limbs of women due to amorous sports is said in the verse `dīrghīkurvan'[30] etc.

Thus in the *Dhvanyāloka* of Ānandavardhana beautiful verses describing nature are found to be appreciated by all and which help to understand the views of Ānandavardhana in the right perspective and in a lucid manner.



28. *Ibid*, p-509,
29. Dhvanyāloka, p-850
30. Ibid, p-1275

TARTĪ COPPER-PLATE GRANT OF KING GOVINDACANDRA OF THE GĀHAḌAVĀLA DYNASTY, SAṂVAT 1173

DR. D. P. DUBEY

Allahabad

These copper-plates, of which the contents are here published for the first time, were recently unearthed by a brāhmaṇa cultivator in a mound at a place called Tartī, situated one km to the west of Holāgarh Development Block headquarters in the Soraon tehsil of the Allahabad district, U.P., when he was levelling the south-west corner of the mound for appropriating land to his adjoining field. They were handed over to Mr. B. P. Verma of Allahabad, who lent them to me for examination and decipherement. On my visit to this village on 28th July, 2001, I did not notice any ancient antiquities of special interest. The village has, however, a small mound strewn with medieval bricks and pottery pieces. I am editing the inscription from the original plates as well as from the photographs supplied to me by Mr. Verma.

The plates were found packed in a stone box, 55x51x12 cm externally, closed with a lid of the same material[1]. The plates are two in number, with their edges turned up, so as to serve as rims to protect the writing on the surface. One of them measures 37 cm broad by 28.5 cm high, the other is slightly smaller measuring 35 cm broad by 27.6 cm high; so as to fit into the larger one. Both the plates are soldered on a circular ring passing through a hole in the centre of the lower part of the first plate and a corresponding hole in the centre of the upper part of the second plate. A bell-shaped

1. Another example is "The Saheth-Maheth Plate of Govindacandra, Saṃvat 1186", edited by D.R. Sahni in the *Epigraphia Indica,* Vol XI (1911-12), pp. 20-26, which was found packed in an earthen box, 61 cm square and 7.5 cm high externally, closed with a lid of the same material.

massive seal, 8 cm high from top to bottom, fits on to the ring, about 1.3 cm thick and 7.2 cm in diameter, by a circular, opening in the lower end of it. The surface of the seal is circular, about 6.2 cm in diameter. In relief on a slightly countersunk surface, it has, at the top, a representation of Garuḍa, with the body of a man and the head of a bird, kneeling half front and half to the proper right, but with the face turned quite round in profile to the proper right; across the centre, the legend Śrīmad - Govindacandradevaḥ, in Nāgarī letters about 1.4 cm high; and below the legend, a conch-shell. The seal is of the usual Gāhaḍavāla type. Also the second plate itself has a barbed arrow below it, engraved at the proper right end of the inscription. The plates are .2 cm thick. The weight of the plates together with seal is 6.5 kg.

The plates are inscribed on one side only. The inscription covers a space of 32.5 cm by 25 cm on one plate and 32.5 by 24 cm on the other and consists of 39 lines of writing, of which 19 lines are engraved on the first plate and the remaining 20 lines on the second plate; each line contains letters ranging from 36 to 40 in number. The letters are well-shaped, their height is about 1.2 cm. The letters do not show through on the reverse side of the plates at all. The inscription has suffered corrosion so that at some places the writing is quite illegible. But the reading of it may be restored from the other known records of the dynasty to which this grant belongs. Otherwise, the inscription is in a good condition.

The characters are Nāgarī, the language is metrical Sanskrit in the first 13 and last 10 lines which contain respectively the usual genealogy of the Gāhaḍavāla king Govindacandra of Kanauj and Varanasi and the imprecatory and benedictory verses. The remaining 16 lines are in Sanskrit prose and represent the formal historical portion of the record. As regards orthography, the letter *b* is denoted by the sign for *v* everywhere; the dental sibilant is frequently employed instead of the palatal and the palatal occasionally instead of the dental; a consonant following subscript *r* has often been doubled; combinations of consonants and nasals have been represented by both *anusvāra* and a nasal of the same class. The letters *r, v, dh* and *c* in some places appear very much alike in form. Two forms of *bh* are noticed in line 23, the form of *bh* in *bhaume* being different from that of the regular form in *bhaumadine*. Regarding the vowel signs attention may be drawn

to the different forms of medial *e* represented by a left slanting top-stroke in *ararelāvāse* in line 24, though generally the left vertical form is employed. Instances of scribal errors of writing occur in *ity udādāraḥ* (line 3) and in *ararela* (line 24), miswritten for *ityudāraḥ* and *arela* respectively; besides some other irregularities due to the *apabhraṃśa* influence such as *Phāguṇa* for *Phālguna* (line 23). The record contains a few other mistakes which have been corrected either in the text or in the footnotes accompanying it.

The date of the record is given in lines 22-23, both in words and in decimal figures, as *Tuesday, the 5th day of the dark half of Phālguna in the (Vikrama) Saṃvat 1173,* when the sun had entered the zodiac sign of aquarus (Kumbha-Saṅkrānti). For V.S. 1173, *expired,* the corresponding date, by the *pūrṇimānta* reckoning, would be *January* 23, *CE 1117*; the said *tithi* having begun on that day at 16.20 hours and ended on the next at 14.10 hours.

The inscription begins, like all the other epigraphs (46 in number) of the Gāhaḍavāla king Govindacandra that have so far been published, with nine verses in different metres containing his genealogy, and ends with eleven benedictory and imprecatory verses. The formal portion is contained in the rest of the epigraph and is, as usual, in prose. I have given the full text of the inscription, but have ommited the translation, because it contains really nothing (excepting the date and the names of the localities and donee mentioned in it) that is not known to us from some of the other grants of the dynasty. The writer's name is not given.[2]

The Gāhaḍavāla king Govindacandra is stated to have granted, on the date indicated above, the village called Tarambī, situated in the *pattalā* of Siṅgaraura, after bathing in the Veṇi at his camp residence at the place called Arela, to the brāhmaṇa Pandit Śrī Sīdhūśarmā who belonged to the Sāṅkritya *gotra* and the Sāṅkritya, Āṅgirasa and Gaurivīta *pravaras.* He was the son of Pandit Śrī Candela, grandson of Pandit Śrī Gaṇeśvara and great grandson of Pandit Śrī Yaśakaṇṭha. The gift was permanent and the donee was entitled to enjoy all taxes including *bhāga* (share of crops), *bhoga* (periodical offerings), *kara* (taxes in general),

2. For non-mention of the writer's name also see, "The Kamauli Plate of Govindacandra of Saṃvat 1171", ed. by F. Kielhorn, *Epigraphia Indica,* Vol. IV (1896-97), p.p. 101-103.

and the special tax known as *pravaṇikara*[3] which has been variously explained.

In respect of the localities mentioned in the record, it is gratifying to note that all of them can be indentified beyond all possibility fo doubt. Veṇī is the famous confluence of the rivers Gaṅgā, Yamunā and the invisible Sarasvatī at Prayāga (Allahabada)[4]. It occurs also in another copper-plate grant of Saṃvat 1184 of king Ġovindacandra[5].

We may without hesitation identify Tarambī *grāma* with the village at which the plates were found and which is now called Tartī, a hamlet of the village of Hansarājpur, one km west of Holāgarh, on the metalled road running from Soraon to Dahiyāwān, in pargana and tehsil Soraon of the Allahabad district. It is about 9 km north-west of Soraon and 32 km north of Allahabad.

Arela is the same as the modern village of Arail, the headquarters of the pargana of the same name, on the right side of the confluence of rivers Gaṅgā and Yamunā, opposite to the Allahabad fort. It is of undoubted antiquity and also attracts large gatherings of pilgrims during the Māghamelā. It was the locality plundered by the orders of Sikandar Lodi in CE 1491, as stated by

---

3. The real nature of *pravaṇikara* can not be determined. Roma Niyogi *(The History of the Gāhaḍavāla Dynasty,* Oriental Book Agency, Calcutta, 1959, p. 176) says that `*pravaṇikara* may have been some kind of road-cess'. According to D.C. Sircar, it was "probably a tax on foreign merchants" (Some Gāhaḍavāla Grants", *Epigraphia Indica,* Vol. XXXV, p. 208) or "it was a tax levied from a class of merchants" *(Indian Epigraphical Glossary,* Motilal Banarsidass, Delhi, 1966, p. 262).

4. For a discussion on Veṇī see, D.P. Dubey, *Prayāga : The Site of Kumbha Melā,* Aryan Books International, Delhi, 2001, p.p. 14-23.

5. "The Bhadavaṇā Grant of Govindacandra of Kanauj, Saṃvat 1184", ed. by N. C. Mehta, *Epigraphia Indica,* Vol. XIX (1927-28), p. 293, lines 13-14, reads : संवत् ११८४ फाल्गुन्यामावस्यायां गुरुतिथे (तिथौ) आयेछं (अद्येह) श्रीमप्रयागे (श्रीमत्प्रयागे) वणतौ (वेण्यां) श्रीवधिवत्स्नात्वा (श्रीविधिवत्स्नात्वा)..... ।

Niāmatullāh in his *Tārīkh-i-khān-i-jahān*[6]. The *Vīrabhānūdayakāvya* of Mādhava (composed in about CE 1555) says that Alarkanagara or Alarkapura stood on the bank of the Gaṅgā near its confluence with the Yamunā[7]. Vācaspati Miśra (15th century) and Mitra Miśra (17th century) refer to it as Alarkanagara[8], while Nārāyaṇa Bhaṭṭa (16th century) mentions it as Alarkapura[9]. But Vidyāpati (CE 1368 - 1475), the famous poet of Mithila, states that a mud fort existed at the village of Arela which was located to the south of Prayāga[10]. In fact, `Alarka' is a sanskritised form,but neither of the two forms - Arela or Arail-would account for the term `Alarka' linguistically. It was here at the Baghela chief Vīrasiṃha entered into a friendly alliance with the Mughal emperor Babur[11]. The Baghela rulers of Gahorā-Rewa used to go to this place and live on the banks of the Gaṅgā[12]. The accounts given in the *Humāyūn-nāmā,* written by the princess Gulbadan as well as by Jauhar, would make it clear that Raja Vīrabhānu (Pīrbhān) Baghela who happened to be at Arail, came to the rescue of the Mughal emperor Humāyūn against the pursuing Afghan army of Sher Shah Suri. He entertained him at Arail for a few days, supplied his retinue with provisions and

---

6. Abdul Halim, *History of the Lodi Sultans,* Idarah-i-Adabiyat, Delhi, 1974, repr., p. 68; K.L. Srivastava, *The Position of Hindus under the Delhi Sultanate 1206-1526,* Munshiram Manoharlal, Delhi, 1980, p. 85; *Vīrabhānūdayakāvyam* of Mādhava, text and tr. K.K. Lale and A.S. Upadhyaya, Rewa Darbar, Rewa, 1938, introduction, p. 23.
7. *Vīrabhānūdayakāvyam,* II. 62, III. 2 (Alarkanagara), XII. 29 (Alarkapura).
8. *Tīrthacintāmaṇi* of Vācaspati Miśra, ed. by Kamalakrishna Smrititirtha, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1912, p. 23; *Vīramitrodaya* of Mitra Miśra, Vol X : *Tīrthaprakāśa,* ed. by Vishnu Prasad, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Banaras, 1917, p. 325.
9. *Tristhalīsetu* of Nārāyaṇa Bhaṭṭa, ed. by Ganesh Shastri Gokhale, Anandashram Press, Poona, 1915, p. 15.
10. चकोरनयनीग्रामो तीर्थराजस्य दक्षिणे।
चकोरचकोरीपक्षिप्रख्यानं यत्र चाभवत्।।
अरेलग्रामः सेराजग्रामोऽपि यत्र दुर्गञ्च मृण्मयम्।
महाप्रयागप्रदक्षिणं कृत्वा भरद्वाजाश्रमं गतः।।
Bhūparikramaṇam of Vidyāpati, ed. by Munishwar Jha, Mithila Sanskrit Parishad, Calcutta, 1976, III. 20-21.
11. *Vīrabhānūdayakāvyam,* II. 63.
12. *Ibid.,* III.2, XII. 29.

escorted him to Kara-Manikpur[13]. The Mughal emperor Akbar granted Raja Rāmcandra Baghela the pargana of Arail and Piyāg (Prayāga), together with its dependencies, as Jagir in CE 1569[14]. In his elaborate note on the `Chaurāsīs', Elliot says that `Raja Rām Baghela is said to have given 360 villages to the brāhmaṇas of Arail[15]. Akbar Changed the name of Arail to Handiabas[16], but the change was short lived. The Jaṅgamas, a prominent Śaiva sect, held some *bīghās* of land in *madad-i-māsh*, possessed one *gumbad* (bastion) and a bāgh (garden) in the town *(Qasbah)* of Arail/Arayal in the time of Akbar[17]. Joseph Tieffenthaler (CE 1766-67) says that "Arel was a town, not far from the confluence, which formerly had a castle for defending the crossing of the Gaṅgā"[18]. He further notes that the fortress of Arail was under the control of a Hindu Raja[19]. Remains of an old mud for still exist there. There are several temples at Arail, of which those dedicated to Veṇī Mādhava and Someśvaranāth are old, the latter contains a defaced Sanskrit inscription. In CE 1600 Raja Mān Singh of Jaipur is said to have visited the temple of Someśvarnāth[20]. The temple of Veṇī Mādhava contains a stone inscription fixed by the side of entrance to the *garbhagriha*. It mentions the names of Śivājī Viṭṭhal Vincūrkar and

13. *Humāyūn-nāmā*, tr. by A.S. Beveridge, Low Price Publications, Delhi, 1996, repr., pp. 135-136; R. P. Tripathi, *Rise and Fall of the Mughal Empire*, Central Book Depot, Allahabad, 1956, p. 96.
14. *Muntakhub-ut-Tawārīkh* of Abul Qādir Badāunī, tr. by George S. A., Ranking, W. H. Lowe, Wolseley Haig, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1898-1925, Vol. II, p. 124.
15. H. M. Elliot, *Supplemental Glossary of Terms used in the North-Western Provinces, 1844*, ed. by John Beames under the title "History, Folklore and Distribution of the Races of the North-Western Provinces of India", Gian Publications, Delhi, 1980, repr., Vol II, p. 56.
16. *Āin-i-Akbarī* of Abul Fazl, tr. by H.S. Jarrett, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1949, Vol. II, p. 172.
17. M. A. Ansari, *Administrative Documents of Mughal India*, B.R. Publishing Corporation, Delhi, 1984, pp. 2, 16-17; documents no. 2 and 3, dated CE 1574.
18. S. N. Sinha, *The Mid Gangetic Region in the Eighteenth Century*, Gitanjali Publishing House, Delhi, 1986, second impression, p. 55.
19. *Ibid*, p. 22.
20. S. N. Sinha, *Subāh of Allahabad under the Great Mughals*, Jamia Millia Islamia, Delhi, 1974, p. 34, fn. 7.

Girijābāi Vincūrkar who did some repair works in the temple in Śaka 1707 (= CE 1785) and in Śaka 1866 (= CE 1933) respectively. In CE 1735 Muhammad Khān Bangash laid seige of Arail but was defeated by the forces of Shāh Nawāj Khān[21]. In CE 1751 Ahmad Khān Bangash, the Nawab Wazir of Farrukhabad, captured the town of Arail for attacking the fort of Allahabad from the south, but was compelled to raise the seige by the forces of Safdar Jung and the Marathas[22]. Firminger says that 'in 1764.....Allahabad and Terhar or Arel were conquered by the British arms'[23].

Siṅgaraura, the headquarters of the *pattalā*, still exists under the same name on the bank of the Gaṅgā at a distance of 35 km north-west from Allahabad. A metalled road leading to the north-east for about 2 km from the place joins the Allahabad-Lucknow Highway at Mansurabad. The present name of Singraur is a distorted form of Śriṅgaverapura, an ancient town mentioned in early literature, the site of which is marked by a great mound on the left bank of the Gaṅgā. The name of Śriṅgaverapura occurs on five occasions in the *Rāmāyaṇa*[24]; Guha, the chief of boatsmen, welcomed Rāma, Sītā and Lakṣmaṇa there during their exile. The *Mahābhārata*[25] describes it, where Rāma crossed the Gaṅgā, as a *tīrtha*. Kālidāsa refers to this place in his *Raghuvaṃśa*[26], though the actual name is not found in the verse. Another reference to it is found in the *Uttararāmacarita* of Bhavabhūti[27]. It is mentioned once

---

21. *U.P. District Gazetteers : Allahabad*, ed. by Esha Basanti Joshi, Deptt. of District Gazetteers, Lucknow, 1968, p. 52.
22. *Ibid*, p. 54; A. L. Srivastava, *First Two Nawabs of Avadh*, Shivalal Agrawal & Co., Agra, 1954, Second edition, p. 163.
23. W. K. Firminger (ed), *The Fifth Report from the Select Committee of the House of Commons on the Affairs of the East India Company, July 1812*, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1917, p. 467.
24. *Rāmāyaṇa* of Vālmīki, ed. by Vasudeva Luxman Shastri Pansikar, Indological Book House, Delhi, 1983, Repr., II. 50. 26, 83.19, VI. 111. 28, 113.4, 20.
25. *Mahābhārata*, ed by V. S. Sukthankar *et.al.*, BORI, Poona, 1933-59, III. 83.62.
26. *Raghuvaṃśa* of Kālidāsa, in *Kālidāsa Granthāvalī*, ed. R. P. Dwivedi, BHU, Varanasi, 1976, XII. 62.
27. *Uttararāmacaritam* of Bhavabhūti, tr. by P.V. Kane and C. N. Joshi, Motilal Banarasidass, Delhi, fifth edition, I.21.

in the *Bhuśuṇḍi Rāmāyaṇa*[28]. The *Adhyātma Rāmāyaṇa* refers to this place thrice on different occasions[29]. During the Mughal period it was a town of considerable importance and was the headquarters of paragana Singraur which had a brick for on the bank of the Gaṅgā[30], but Safdar Jung (the Nawab Wazir of Avadh) shifted the headquarters of the pargana to Nawabganj because the Gaṅgā had washed away the greater part of the town in the middle of the eighteenth century[31]. Joseph Tieffenthaler, who toured the district of Allahabad during 1766-67, refers to it as Sangror[32]. The ancient mound at Singraur was excavated during 1977-1980, which has yielded a four-fold sequence of cultures ranging in date from the 8th century BCE to the 13th century CE. An outstanding discovery was of a large-sized rectangular burnt brick tank of the Kuṣāṇa period, which was fed by the waters of the Gaṅgā while in spate[33]. This is held to be the largest tank ever unearthed in an excavation in the country and is described as the marvel of ancient Indian hydraulic engineering. A cache of thirteen Gāhaḍavāla silver coins, presumably of Govindacandra, with some sundry jewellery in a small pot, were found there during excavation from period IV[34].

Text[35]

[Metres : vv.1,3,10,11,13-18, Anuṣṭubh; vv.2,19, Indravajrā; vv.4,7, Śārdūlavikrīḍita; vv.5,6,8,20, Vasantatilakā; v.9, Drutavilambita; v.12, Śālinī]

Plate I

1. सिद्धम्[36] ओं स्वस्ति।। अकुण्ठोत्कण्ठवैकुण्ठकण्ठपीठलुठत्करः [1] संरम्भः

---

28. *Bhuśuṇḍi Rāmāyaṇa (Pūrvakhaṇḍa)*, ed. by B.P. Singh, Vishwavidyalaya Prakashan, Varanasi, 1975, 103.142.
29. *Adhyātma Rāmāyaṇa*, text and tr. by Swami Tapasyananda, Ramakrishna Math, Madras, n.d., II. 5.60, 8.14, VI. 14.40.
30. *Āin-i-Akbarī*, Vol. II, 172.
31. *U.P. District Gazetteers : Allahabad*, 1968, p. 394.
32. S. N. Sinha 1986, p. 29.
33. Debala Mitra (ed.), *Indian Archaeology 1979-80-A Review*, ASI, Delhi 1983, p. 74.
34. B. K. Thapar (ed.), *Indian Archaeology 1977-78-A Review*, ASI, Delhi 1980, p. 56.
35. From the photographs of seal and plates.
36. Expressed by a symbol.

सुरतारम्भे स श्रियः श्रे (यसेस्तु वः।।] [1] (आ–]

2. सीदसी(शी)तद्युतिवंशजातक्ष्मापालमालासु दिवङ्गतासु। साक्षाद्विवस्वानिव भूरिधाम्ना (मा?) नाम्ना यशोविग्र–

3. ह इत्युदादारः[37]।। [2] तत्सुतोऽभून्महीचन्द्रश्चन्द्रधामनिभन्निजम्। येनापारमकूपारपारे व्यापारितं यशः।। [3] त–

4. स्याभूत्तनयो नयैकरशि(सि)कः क्रान्तद्विषन्मण्डलो विध्वस्तोद्धतधीरयोधतिमिरः श्रीचन्द्रदेवो नृपः। ये–

5. नोदारतरप्रतापशमिताशेषप्रजोपद्रवं श्रीमद्गाधिपुराधिराज्यमसमन्दोर्व्विक्रमेणार्ज्जितम्।। [4] ती–

6. र्थानि काशिकुशिकोत्तरकोशलेन्द्रस्थानीयकानि परिपालयताभिगम्य। हेमात्मतुल्यमनिस(श)न्दद–

7. ता द्विजेभ्यो येनांकिता वसुमती शतशस्तुलाभिः।। [5] तस्यात्मजो मदनपाल इति क्षितीन्द्रचूडाम–

8. णिर्व्विजयते निजगोत्रचन्द्रः। यस्याभिषेककलशोल्लशि(सि)तैः पयोभिः प्रक्षालितं कलिरजः

9. पटलं धरित्र्याः।। [6] यस्यासीद्विजयप्रयाणसमये तुङ्ग(ा)चलोच्चैश्चलन्माद्य–त्कुंभिपदक्रमासमभरभ्र–

10. स्य(श्य)न्महीमण्डले। चूडारत्नविभिन्नातालुगलितस्यानासृगुद्भासितः शेषः पेषवसा(शा)दिवक्षणम–

11. सौ क्रोडे निलीनाननः ।। [7] तस्मादजायत निजायतवा(बा)हुवल्लिव(ब) न्धावरुद्धनवराज्यगजो नरेन्द्रः।

12. सान्द्रामृतद्रवमुचां प्रभवो गवां यो गोविन्दचन्द्र इति चन्द्र इवांवु(वाम्बु)रासेः(शेः)।। [8] न कथमप्यलभन्त रणक्षमा–

13. स्तिसृषु दिक्षु गजानथ वज्रिणः[38]। ककुभि व(ब)भ्रमुरभ्रमुवल्लभप्रतिभटा इव यस्य घटागजाः।। [9] सो(ऽ)यं

14. समस्तराजचक्रसंसेवितचरणः [।] स च परमभट्टारकमहाराजा–धिराजपरमेश्वरपरममाहेश्वर

---

37. Read *ityudārah* (इत्युदारः) , one of the *dā* is superfluous.

38. Read *vājinaḥ* (वाजिनः)

15. निजभुजोपार्जितश्रीकन्यकुब्जा(ब्जा)धिपत्य श्रीचन्द्रदेवपादानुध्यात परमभट्टारकमहाराजाधिराज

16. परमेश्वरपरममाहेश्वरश्रीमदनपालदेवपादानुध्यात परमभट्टारकमहाराजाधिराज पर–

17. मेश्वरपरममाहेश्वरश्रीमद्गोविन्दचन्द्रदेवो विजयी।। सिङ्गरौरपत्तलायां तरंवी(बी)ग्रामनिवासिनो नि–

18. खिलजनपदानुप(पा)गतानपि च राजराज्ञीयुवराजमंत्रिपुरोहित–प्रतीहारसेनापतिभाण्डागारि–

19. काक्षपटलिकभिषक्नैमित्तिकान्तःपुरिकदूतकरितुरगपत्तनाकरस्थानगो–

Plate II

20. कुलाधिकारिपुरुषानाज्ञापयति वो(बो)धयत्यादिशति च [।] यथाविदितमस्तु भवतां यथोपरिलिखि–

21. तग्रामः सजलस्थलः सलोहलवणाकरः समत्स्याकरः सगर्त्तोषरः समधूकचूतवनवाटिकाविटपतृण–

22. यूतिगोचरपर्यंतः सोर्ध्वाद(धश्)चतुराघाटविसु(शु)द्धः समीमापर्यंतस्त्रिसप्तत्यधिकैकादशते संवत्सरे फा–

23. ल्गुने मासि कृष्णपक्षे पंचम्यान्तिथौ भौमदिने कुम्भष्ठीक्रन्तोऽङ्के(ऽ)पि[39] स(सं)वत(त्) 1173 फागुणवदि[40] ·5 भौमे अर–

24. रेलावासे[41] व(वे)ण्यां स्नात्वा विधिवम(वन्म)न्त्रदेवमुनिमनुजभूतपितृगणांस्तर्प्पयित्वा तिमिरपटलपाटनपटुमहषा(स)–

25. मुष्णरोचिषमुपस्थायौषधिपतिशकलशेखरं समभ्यर्च्य त्रिभुवनत्रातुर्व्वासुदेवस्य पूजां विधाय पायसेन

26. हविषा हविर्भुजं हुत्वा मातापित्रोरात्मनश्च पुण्ययशोभिवृद्धये. शां(सां)कृत्यसगोत्राय शां(सां)कृत्याङ्गिरस–

---

39. Read *kumbhasaṅkrāntāvaṅke=api* (कुम्भसंक्रान्तावङ्केऽपि).

40. Read *Phālguna⁰* (फाल्गुन⁰).

41. Read *Arelāvāse* (अरेलावासे), ra is superfluous in ararelāvāse.



Seal of the Tarti Grant of King Govindacandra
V.S 1173



Plate I of the Tarti Grant of King Govindacandra
V.S 1173

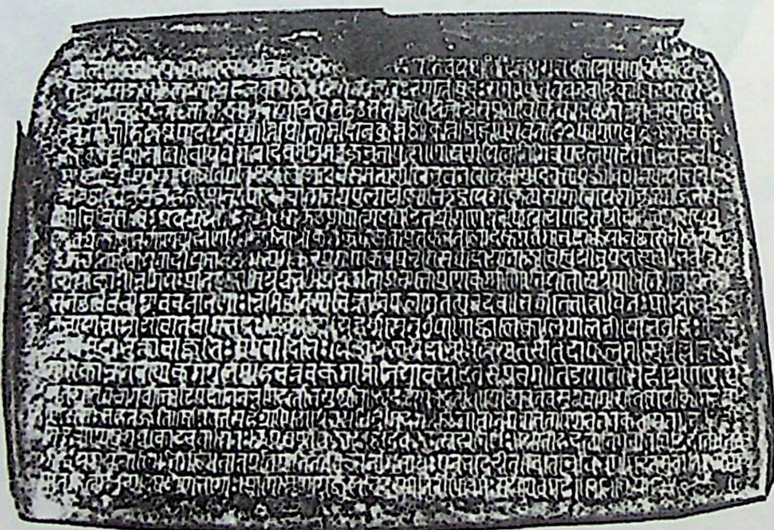


Plate II of the Tarti Grant of King Govindacandra
V.S 1173

27. गौरिवित[42](त्रिः)प्रवराय पंडित श्रीयस(श)कंठप्रपौत्राय पंडित श्रीगणेश्वरपौत्राय पंडितश्रीचन्देलपुत्राय पं-

28. डितश्रीसीधूस(श)र्मणे ब्रा(ब्रा)ह्मणा (यास्मा) भिर्गोकर्ण्णकुशलतापूतकरतलोदकपूर्व्वमाचन्द्रार्कं यावच्छासनीकृत्य प्र-

29. दत्त इति मत्वा यथादीयमा[नभा]गभोगकरप्रवणिकरप्रभृतिसर्व्वादायानाज्ञावि-धेयीभूय दास्यथ।। भवन्ति चा-

30. त्र श्लोकाः।। भूमिं यः प्रति (गृ)ह्णाति यश्च भूमिं प्रयछ(च्छ)ति। उभौ तौ पुण्यकर्म्माणौ नियतौ स्वर्गगामिनौ।। (10)शंखं भद्रां-

31. सनं छत्रं वराश्वा वरवारणाः। भूमिदानस्य चिह्नानि फलमेतपुरन्दर।। [11] सर्व्वानेतान् भाविनः पार्थिवेन्द्रा-

32. न् भूयो भूयो याचते रामभद्रः। सामान्यो(ऽ)यं धर्म्मसेतुर्नृपाणां काले काले पालनीयो भवद्भिः।। [12]व(ब)हु-

33. भिर्वसुधा भुक्ता राजभिः सगरादिभिः। य[स्य]यस्य यदा भूमिस्तस्य तस्य तदा फलम्। (।।) [13] सुवण्ण(र्ण्ण)मेकां (कं)

34. गामेका(कां) [च] भूमेरप्य(प्ये) कमंगुलम्। हरन्नरकमाप्नोति यावदाभूतसंप्लवम्।। [14] तडागनौ(गानां)सहस्रेणाप्यश्व-

35. मेधशतेन च। गवां कोटिप्रदानेन भूमिहर्ता न सु(शु)ध्यति।। [15] स्वदत्तां परदत्तां वा यो हरेत वसुन्धराम्। स विष्ठायां कृमिर्भूत्वा

36. पितृभिः सह न(म)ज्जति।। [16] षष्टिवर्षसहश्रा(स्रा)णि स्वर्गे वसति भूमिदः। [आच्छे]त्ता चानुमन्ता च ताण्ये(न्ये)व नरके वसेत्।। [17] वारिहि-

---

42. Another copper-plate grant of Govindacandra, dated *Phālguna-vadi* 15, Tuesday, Saṃvat 1196 (= CE 1139), also refers to Sāṅkritya, Āṅgirasa and Gaurīcit as the names of three *pravaras* of the donee (D.C. Sircar, "Some Gāhaḍavāla Grants", *Epigraphia Indica*, Vol. XXXV, p. 208, line 19). In the *Sanskrit English Dictionary* of Monier-Williams (Southern Publications, Madras, 1987, reprint, p. 370) we come across Gauravita, Gaurīvita and Gaurivīta forms of the name of 'several Sāmans' mentioned in the Brāhmaṇa texts. The *Gotra-pravara-nibandhakadambakam* of P. Chentsalrao (Government Branch Press, Mysore, 1900) refers to the name of a *pravara* as Gauruvīta at one place (p. 245), but at another as Gaurivīta (p. 168, appendix p. 25). According to D.C. Sircar (*Epigraphia Indica*, Vol. XXXV, 1963-64, p. 206, fn. 5), the correct form of the name is Gaurivīta.

37. नेष्वरण्येषु शुष्ककोटरवासिनः। कृष्णसर्पाश्च जायन्ते देवब्र(ब्र)ह्मस्वहारिणः।। [18] यानीह दत्तानि पुरा नरेन्द्रैर्दानानि ध–

38. [र्म्मा]र्थयशस्कराणि। निर्म्माल्यवान्तप्रतिमानि तानि को नाम साधुः पुनराददीत ।। [19] वाताभ्रविभ्रममिदं वसुधाधिपत्यमा–

39. पातमात्रमधुरा(रो)विषयोपभोगः।। [।] प्राणास्तृणाग्रजलवि(बि)न्दुसमानराणां धर्मः सखा परमहो परलोकयाने।। // [20]



THE CONCEPT OF DIVINITY IN THE ṚGVEDA AND THE SUBSEQUENT LITERATURE[1]

GAYA CHARAN TRIPATHI

Allahabad

na hi kaścid avijĀāya yāthātathyena daivatam /
laukyānāṃvaidikānām vā karmaṇāṃ phalam aśnute //

- Bṛhaddevatā I.4

"One can neither reap the benefit of worldly religious practices nor that of the Vedas unless one knows properly the true nature of the Deity (for whom they are performed)."

The study of myths and mythology has come a long way since its inception some two hundred years ago. Gone are the days when myths were considered to be the fancies and fantasies of indolent and irrational people living still at the doorsteps of civilization. Thanks to the painstaking studies of a number of cultural anthropologists, the scholars working on the history of religions and especially to the rational and convincing interpretations of the myths in their cultural context by the psychologists like carl Jung, it is now acknowledged all over the world that myths represents the religious and social consciousness of a people in its most subtle and exalted form. They are the products of an age when the human beings still led an unspoiled life in the lap of mother nature; when they had high flown imagination and an extraordinary capability to express their interactions with the nature and the world in an unparalleled manner, involving deep

---

1. The keynote address to the Seminar on the *Inter-relationship between the Concepts of Divinity in the Ṛgveda and the Purāṇas* held at the Dept. of Sanskrit, University of Delhi in collaboration with the M.S. Vedavidyā Pratishthana, Ujjain (December 26th to 28th, 1997).

symbolical meaning. Myths, therefore, contrary to their dictionary meaning, represent the stark *realities* of a culture of a given time, and are best representatives of the psychological set-up and cultural background of a community, its collective consciousness so to say. They are much better a source to know the *mind* of a historical people than any other concrete or materical historical object.

It is heartening to note that the views of the Vedic scholars are undergoing a welcome change towards interpreting the character and exploits of Vedic deities in terms of a reflexion of the social, psychological and spiritual phenomena of the ancient Aryan society and the works of P. Thieme, J, Gonda, U. Schneider and S.A.Dange may be cited as nice examples of this trend.

It would, however, be unfair to state that our ancient Interpreters of the Veda were completely ignorant of the symbolic significance of the Vedic myths and legends. Yāska in his oft quoted passage from Nirukta gives a number of interpretation of the myth of killing Vṛtra by Indra (2.16), though most of these revolve around the natural phenomenon of rain corroborating the view that the gods are nothing but personification of certain natural elements. Kumārila, in his Tantravārtika tries to give an interpretation of the famous legend of Gotama and Ahalyā by taking Ahalyā to mean night (because it vanishes into the day *(ahani līyamānatvād rātrer eva ahalyāśabdavācyatā)* and the Sungod (Savitṛ) is *Ahalyājāraḥ* because the night withers away when the sun rises *(rātrer Jarayitā)*. Another explanation, again taking its clue from the etymological meaning of *Go-tama* (`excellent bull') and Ahalyā puts forward the theory that the molestation of Ahalyā by Indra simply means occurrence of heavy flood (an act of Indra) on some agriculture land (having bull as her husband) which washes away the upper fertile layer of the soil making it unfit for ploughing and causing appearance of the lower stony surface, a condition which is alleviated during the reign of Janaka (himself a celebrated ploughman) through the efforts of Rāma.

The symbolism of many other events and anecdotes, connected with gods and their characteristic features is so obvious that it lies on surface. The *Cakra* (discus) of Viṣṇu having four divisions and, exactly ninety dents in every part (altogether 360) is a clear symbol of time or *Saṃvatsara* (Year), the matted hair of Rudra are the initial clouds of smoke which cover the fire, very

often identified with Rudra in the Vedic texts themselves. The sun being the progenitor of the everything sentient and non-sentient on this earth, (cf. *Sūrya ātmā jagatas tasthuśaś ca*) is Prajāpati and Uṣas having been born of the Sun is his daughter. When the Sun rises, Uṣas vanishes, Sūrya runs after her and finally catches her in the Western horizon towards evening. The story is embellished in the Brāhmaṇas in the context of sacrificial ritual by introducing Rudra, the Archer in the story. The whole scene is shifted to the nocturnal sky where Uṣas now becomes a doe (i.e. the constellation *Rohinī*), the four quadrangular stars of Orion are the feet of the male dear Prajāpati chasing her and the triangular cluster of stars of Mṛgaśiras forms his head with the three stars of Ārdrā arranged in a straight line in the middle of the Orion constituting the arrow of Rudra.This is also the *iṣus trikāṇḍā,* the three-pronged arrow of Rudra in the Taittirīya Saṃhitā and the Brāhmaṇas which later develops into the triśūla (trident) of Śiva. The presiding deities of Rohinī, Mṛgaśiras and Ārdrā in our Astrology even today are Prajāpati, Candra and Rudra respectively. The proximity of Moon lying close to Rohiṇī gives birth in the Purāṇas to the legend of Moongod marrying 27 daughters (the Nakṣatras) of Dakṣa-Prajāpati but owing to his special inclination towards Rohiṇī, being cursed by his Father-in-law to be afflicted with Kṣaya (consumption), a mythification of the dimmishing lunar light in the dark fortnight.

Also in the Purāṇas an analysis of the nature of a number of important gods reveals there symbolical character. Being the primeval source all branches of knowledge and being a Vairāgin (having no `colour' or attachment to the world) Śiva has a white bodily hue, he lives among the snow-clad white mountains and the daughter of the abode of snow (Himālaya) is his wife. Blue is the colour of eternity : eternal space and eternal time. The colour of the Sky and of the limitless ocean bears testimony to it. Viṣṇu sleeps in the Ocean on the serpant Ananta (`endless') and has a bluish bodily complexion. Again the daughter of this Ocean is his wife. The daughter of *Ratnākara* (the store-house of jewels) is at the same time also the goddess of wealth. The red bodily hue of Brahmā obviously and very clearly symbolises the quality of *rajas* (rajoguṇa) which is responsible for all sorts of creative activities. His four heads stand for the four Vedic Saṃhitās. In fact his whole person is simply a deification of Vedic knowledge called *Brahman* (n) and considered to be the source of all creations. The examples may be multiplied *ad libitum.*

Having observed the existance of hymns in the Ṛgveda composed in the praise of such natural elements as Agni, Sūrya, Uṣas, Marut and etc., a whole array of Indologists of the 19th and the first part of the 20th century drew the conclusion that the Vedic Aryans were `worshippers of nature' and their gods were simply personification of the forces of Nature like Fire, Water, Wind and Sun etc. The obvious and natural conclusion that they drew from this, was, that the ancient Aryans were still more or less a primitive society of pastoral people who did not have any concept of an exalted and sublime divine power. In the books of ancient history too prepared for lower classes by the colonial rulers of India, we were taught this lesson. Much later was it recognised by Westerners themselves - although other than English - that the Vedic deities had a much higher and spiritual character and the physical spheres associated with them are simply the domains in which their divine powers get especially expressed and manifested. How could otherwise the Vedic Ṛṣis, extoll god Agni as `the basic source of Cosmic Order' (RV 6.48.5), `the centre of eternal life', `with myriad names and forms' (3.20.3, 6.9.7)', born again and again from Our hearts `(10.5.4)', `always fresh and novel although having eternal existence' (10.4.1)', `knowledgeable about every thing existing in this world' (10.11.1, 10.91.3)', One who lets human beings and gods tremble by his might' (6.9.7, 1.59.5)', `Centre of all gods' (3.11.9, 5.3.1)', the truthful and obeying laws and ordinances' (1.145.5, 1.70.1) etc.[2]

These expressions can certainly not be applicable to the physical form of the *element* of Fire. In the very first Mantra of the Ṛgveda, Agni is praised as the invoker of gods, the sacrificing priest, the Deity himself as well as the act of sacrifice bringing all kind of Jewels (worldly achivements) for the sacrificer. Agni is identified with the sacrifice which is performed for the Deity Agni through Agni (fire) and it is ultimately the Agni Vaiśvānara, i.e. the life-energy present as *caitanya* in everyman, which is benefitted by it. It reminds one of the famous verse of the Puruṣasūkta, which has incidentally Nārayana as its Ṛṣī, saying that the Puruṣa who is not only identical with all what is there in this `Universum' but who even exceeds it by three-forth, is sacrified bit for bit for the creation

2. Cf. G. C. Tripathi, *Vaidika Devatā : Udbhava aur Vikāsa*, Delhi 1981, Vol. I, Pp. 167-68.

of this Universe : *yajÃena yajÃam ayajanta devāḥ.* (RV X. 90. 16). Puruṣa or Nārayaṇa is the Victim who is offered for Narāyana or Puruṣottama in the process of a sacrifice which is identical with Viṣṇu *(yajÃo vai Viṣṇuḥ)* and the whole mystery is revealed by the sage Nārayaṇa himself.

However, it would be unfair to charge only the Western scholarship for evolving the theory of the Vedic gods being the forces of nature. The clue to this has been supplied by Yāksa, by Śaunaka in his *Bṛhaddevatā,* by the Bhāṣyakāra Sāyaṇa and also by such passages in the Brāhmaṇas and the Upaniṣads as `*stanayitnur eva indraḥ*' (ŚB 11.6.3.9). Yāska declares Vṛtra to be cloud (*tat ko vṛtraḥ, megha iti nairuktāḥ*, 2.16). *Bṛhaddevatā* (2.69) considers Viṣṇu to be only the other name of the Sun :

Viṣṇāter viśater vā syād veveṣter vyāptikarmaṇaḥ /

viṣṇur nirucyate sūryaḥ sarvaḥ sarvāntaraśca yaḥ //

and Sāyaṇa in his commentary on the RV 7.87.1, remarks :

astaṃ gocchan sūrya eva varuṇa ucyate /

(`Varuṇa' is a designation of the setting sun only').

However, it was realised soon by the Western Indologists latest in the third decade of this century that not all Vedic gods can be explained as personification / deification of natural phenomena only, and that there are many social, moral and spiritual aspects with which they are intimately related. The first remarkable work in this direction was perhaps that of Paul Thieme titled `Der Fremdling im Ṛgveda' (The Stranger in the Ṛgveda) published in 1938 which brought out very clearly and convincingly the chief source of the origin of the nature of such opaque gods as Aryaman and Mitra. There are only a very few followers of the theory of natural origin of Vedic gods now in the West and I may remind here to this learned gathering that the tendency to search for the origin of every Vedic god in some form of nature was severely criticised by the famous Dutch Indologists Jan Gonda in his presidential address to the AIOC in its Golden Jubilee Session held in Pune in 1978.

In fact, gods are exactly the *opposites* of natural elements. The creation consists of two factors : the *devas* and the *bhūtas.* The *bhūtas* are the insentient elements of nature, the matter; whereas

the *devas* represent the life-force, driving this Universe, the *śakti* or the energy. Śakti is feminine and in the Indian philosophy and the Indian world-view, it has a feminine nature and a feminine character too. That is why the worshipable form of god is referred to in the Vedas as Devatā i.e. Deity or divinity. We do not worship *god* as such but his *god-ness* or godly nature, his divine qualities or the divine energy. All Ankuramaṇīs unanimously refer to the Deity glorified in a Vedic hymn (or Mantra) as *Devatā* and not as *Devaḥ*. The later Āgamic texts as well, which evolve *chandas* and *devatās* for every Mantra used in worship, refer to the deity uniformly in feminine even though this worshipable figure may be of Viṣṇu or Kṛṣna etc.

Pt. Kṣetreshcandra Chattopadhyaya was a great Vedic and Iranian scholar of his times in Allahabad. When he once visited Pt. Gopināth Kavirāj in Varanasi, Kavirāj ji asked him what he was then working upon.Upon being told by Prof. Chattopadhyaya that he was working upon various Vedic deities and was trying to ascertain their true and original nature , Kavirāj ji kept quiet for some time and then advised Prof. Chattopadhyaya to refrain from such a fruitless persuit. He told Prof. Chattopadhyaya that there had been myriads of gods in the past, countless gods were there in the current times and many more were still to come. He explained that a Deity or god is nothing but realisation of the ever-flowing, all-prevading and eternal Supreme Consciousness by the limited epistemological means of human consciousness, collective or individual, which is conditioned and coloured by ones own *Cittavṛttis*. In other words, the human *cittavṛttis* determined by *manas, Buddhi* and *Ahaṃkāra* etc. carve out a shape, a form or a personality out of *Nirviśeṣa* or non-qualified Supreme Consciousness imparting it the name of a divinity and since this Supreme Consiousness is omnipotent and All-pervasive, one can realise his wishes, achieve a certain result, or influence a certain course of events by channelising this universal energy through his individual consciousness. Does this convincing explanation by one of the foremost Sādhakas of our modern age on the nature and functioning of the deities not remind us of the famous Vedic statements : *ekaṃ sad viprā bahudhā vadanti,* (RV I. 164. 46) or that of Yāska : *Mahābhāgyād devatāyā eka eva ātmā bahudhā stūyate?* (Nirukta, 7.2). Whereas the Mīmāmsā believes in the *'mantrātmaka'* nature of gods (i.e. the Mantras or the Words uttered

in accordance with prescribed injunctions have the potency to bring about a certain result), an Āgamic Sādhaka like Pt. Kaviraj ji believes in the `dhyānātmaka' (meditative) nature of them.

However, the Āgamic worhship envisages the importance of both, the Mantra and the Dhyāna. The Arcaka intensively meditates upon the Deity keeping in mind the purport of the *Mūlamantra* so long as the Effulgence *(tejas)* of the Deity starts emerging in his heart. This effulgence is first taken up to the Sahasrāra-cakra in the head through Suṣumṇā, from where it is made to descend through the nostrils of the worshipper on a PuṣpāĀjali (handiful of flowers) held below the nose by him. The worshipper then gently places these flowers on the head of the worshipable image from where the *tejas* of the Deity descends upon the heart of the image taking seat on an abstract Yantra there prepared previously by the worshipper. The *tejas* of the Deity which originally emanates in the heart of the worshipper is thus transferred to the heart of the image creating a subject-object relationship between the worshipper and worshipped. After having received the offerings (Upacāras) of the worshipper during the course of Pūjā, the *tejas* of the Deity is taken out of the image through the act of *Udvāsana* and inhaled back by the worshipper, when it goes to his heart and gets merged there. The seat of the Deity is thus basically the *heart of the worshipper* where it exists in dormant form, assumes an effulgent form through a concentrated meditation of the Worshipper is transposed temporarily into a concrete object like an image and ultimately vanishes again in the heart of the Worshipper.

It is significant that though the Naigamic and Āgamic ways of worship may radically differ from each other, yet the effulgent *(tejomaya, prakāśātmaka)* character of the basic nature of a god is accepted in the Āgamic worship as well, reminding us of the etymological meaning of the word `devaḥ' (from the root *div/dyu*) meaning `the shining ones'. And, mind it, this `light' is not a physical light, it is symbolical. It very clearly and distinctly stands in the *Ṛgveda* for *knowledge*, for *eternity*, for *immortality* and for the orderly nature (*ṛtam*) of this cosmos (Cf. the connotation of the expression *bhargas* in the famous Gāyatrī-mantra (RV III. 62 . 10) which is loosely translated as `light' but which stands for `divine energy' or `spiritual light' guiding the thoughts of the supplicant; (*Bhṛgu* = divinely inspired sage). Darkness, on the other hand, is

ignorence, death and chaos. The chaotic conditions before the begining of creation have therefore been aptly described by the Ṛgvedic poet as : *tama āsīt tamasā gūḷham agre* (RV 10.129.3). Knowing of gods is becoming one with them : *apāma somam amṛtā abhūma aganma jyotir avidāma devān.* (RV VIII 48.3).

Compare it with the famous Vedantic maxim : *brahmavid brahmaiva bhavati* or *jānata tumahi̐ tumahi̐ hvai jāi* of Tulasīdāsa. The nature of *Parabrahma* is *jĀāĀātmaka.* The famous Upaniṣadic *Mahāvākyas* like *satyam jĀānam anantam-brahma* or *prajĀānam brahma* corroborate it and the Ātman according to the Vedānta is 'self-luminous' or *svayaṃ prakāśamāna.*

No scholar who wants to investigate the original concept of divinity or Deity in the history of religions would ever be able to ignore the Ṛgveda which is a storehouse of informations on such a mysterious and philosophical subject. Making its appearance at the dawn of human civilisation, it is still a beacon-light to lead us into the subtle mysteries of the divine; and for the history of Indian religions it is the primeval, paramount and the most authoritative source of our knowledge, a knowledge which finds its full bloom later in our two great Epics and the Purāṇas. The famous saying : *ithāsapurāṇābhyāṃ vedam samupabṛṃhayet* is too well-known to the scholars to be reminded in this context. It is however clear that the Ṛgveda being primarily concerned with the prayers directed to various gods for their invocation to the sacrificial place, is mainly a collection of such hymns and as such does not deal extensively or elaborately with the myths and legends connected with gods under reference. It makes only stray, passing and indirect references to the person, nature, characteristics and myths connected with the deities. Most of such traits are presumed and presupposed to be known. We have, for example, only the text of a dialogue between Purūravas and Urvaśī preserved as RV 10.95 without any background of the situation of hte story. The story is narrated to us only in the *Śatapatha Brāhmaṇa* but there too it is couched in such heavy ritualistic details that it is difficult to know the original substance of the story.

Much better placed are we when we come to the Purāṇas. The Purāṇas have preserved for us conscentiously and meticulously the folklore which was present successively in the current traditions of a number of generations, and there lies the importance of the Purāṇas.

The legends and the stories prevalent among the people of Vedic age did not remain static and unchanged in the following ages. The fertile imagination of the common people, the fancies of the poets and the creatives faculty of he authors embellished these legends with new elements and new incidents. Sometimes the legends also underwent emedations and modifications in the hands (or, let us say : mouths) of the Sūtas according to the needs of the time and the trends of the society creating a completely new personality of the old gods and the Asuras. Purāṇic Indra is not the heroic and almighty ruler of the heavens. Purāṇic Viṣṇu does not play the subsidiary role of an `Upa-indra' in the Purāṇic literature. Some of the dreaded Asuras of the Ṛgveda like Vṛtra have been entirely de-demonised (i.e. bereft of their demonic characteristics) and have been turned into the greatest of the Viṣṇu-bhaktas. It is difficult to read the exalted and highly emotional hymn of praise addressed by Vṛtra unto Viṣṇu in the *Bhg. P.* shortly before his death at the hands of Indra, without getting deeply moved by it. Vṛtra is so impatiently longing to have a Darśana of Lord Viṣṇu as the young-ones of a bird sitting in a nest, still without feathers, long for the arrival of their Mother-bird or as the hungry calves the arrival of their Mother-cow.[3] He is devoid of all desires and all ambitions. He does not want to be placed on the top of the heaven, he does not want to become the supreme ruler of the Universe, nor a sovereign emperor with the whole world under his sway. He not only abhors the *siddhis* of Yoga (*aṇimā, mahimā* etc.) but goes even to the extent of refusing the salvation because in that he shall not be able to serve Viṣṇu, his Lord.[4] His only desire is to be reborn in the next birth as a servant to a servant (bhakta) of Viṣṇu (*Bhag. P.* VI.11.26). To become a devotee of Viṣṇu himself is a goal which seems too high to this humble soul:

---

3. *ajātapakṣā iva mātaraṃ khagāḥ*
stanyam yathā vatsatarāḥ kṣudhārtāḥ /
priyam priyêva vyuṣitam viṣaṇṇā
mano'ravindākṣa didṛkṣate tvām //

Bhāgavat Pur. VI 11.26

4. *na nākapṛṣtham na ca pārameṣṭhyam*
na sārvabhaumaṃ na rasâdhipatyam /
na yogasiddhīr apunarbhavam vā
samaǡjasa tvā virahayya kāṅkṣe //

-ibid. VI. 11.25

Ahaṃ hare tava pādaikamūla-dāsānudāso bhavitāsmi bhūyaḥ/

Bhg. P. VI. 11. 24

What a collossal difference and yet the Bhāgavatakāra imbibes and utilises all the references to the character and personality of Vṛtra alluded to in the Ṛgveda, nay, often even the verbal expressions. He remains within the tradition and yet creates a much more beautiful and purposeful Indra-Vṛtra legend suiting to his times marked with intensive Viṣṇu-bhakti. The *Śrīmadbhāgavatm* is a master work of poetic art and Purāṇic craftmanship. Some other Purāṇas also share this merit with the Bhāgavata, of course in a little lesser degree.

It is ultimately in the Purāṇas that our Deities receive a body made of flesh and blood whereas in the Vedas they still lead an etherial existance. It is the vast literature of the Purāṇas which has shaped the present form of the Hinduism. The present religious sects and cults, the temple and the domestic ritual, our art and architecture and our folklore, all these have Purāṇas as their basic source. The immortal legends which form part of our Sanskrit and regional literature, those which determine even to this day our code of conduct as well as our social and moral values, have all been taken from the Purāṇas. It is a fascinating study to trace the development of the personality of our gods right from the Ṛgveda to the Purāṇas, since, as already remarked, the traits of their personality have constantly been modified, enlarged, changed, supplemented and amended in accordance with the trends and needs of the time, and if properly analysed, we can still find traces of the different stages of their development. And what is more, this development process is still not closed; it is an ongoing process even to-day. Read the Purāṇas composed in the regional languages like Oriya, Bengali, Telugu or Tamil or listen to the religious discourses by Saints and Vyāsas like Murari Bapu or Ramesh Bhai Ozha, you will know immediately what I mean. Newly conceived stories and tales not found in any of the older works are quoted and elucidated by these preachers to explain, interpret and justify certain incidents and points of the age-old legends. There are limitless variants of our ancient legends not found in any of the Purāṇas but currently going around and widely known to the people. The Purāṇic lore is simply inexhaustable.

I sincerely hope that the scholars of Sanskrit shall focus their attention on this important area and give a fresh and highly desirable impetus to the extremely rewarding comparative studies of the Vedas and the Purāṇas.



AN INTRODUCTION TO ŚAIVA RĀMĀYAṆA

DR. SHAILJA PANDEY

Allahabad

Śaiva Rāmāyaṇa is an unknown work in Allahabad bad which the later part of Rama's life is narrated. It describes the story of the strife between Rāma and Sahasrakaṇṭha, which reveals the new phases of Rāma's mythology.

The only one manuscript of this *Rāmāyaṇa* is stored in Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Allahabad. This manuscript is written in Devanāgarī script possessing thirteen folios. Insects have injured its words in so many places, so some parts of it, are illegible.

The language of this versified manuscript is fluent and innate. Its words and the sentences are very simple. The whole story is described in very simple but in interesting style. The writer is successful in the vivid descriptions of conflicts and assemblies etc. The whole scene becomes alive in reader's eyes.

It is very hard to trace out the date of *Śaiva Rāmāyaṇa* due to the lack of any clue. Its language and references of other well-known *Rāmāyaṇas*[1] denote that it is not older than those.

The whole *Rāmāyaṇa* is addressed by Śiva to Pārvatī, so, is

---

1. दशग्रीवस्य हननं सपुत्रं सबान्धवम्।
कृतं रामेण च पुरा श्रुतं वाल्मीकिनोदितम्।।
शतग्रीवस्य मरणं यस्यानुचरहस्ततः।
पातालल‌ङ्के यज्जातं वसिष्ठस्य मुखाच्छ्रुतम्।।
शाकद्वीपनिवासी च रावणो शतकन्धरः।
नाशितः सीतया पत्न्या अगस्त्येनोदितं पुरा।।

शैवरामायण, 6.16–18

2. श्रीरामविजयं नाम पवित्रं पापनाशनम्।
रामस्य चरितं पुण्यं सहस्रग्रीवमर्दनम्।।
.......एतन्मया निगदितं तुभ्यं पर्वतनन्दिनि।
शैवमेनं वदिष्यन्ति अद्यप्रभृतिर्मागधाः।।

शैवरामायण, 12.31,33

called *Śaiva Rāmāyaṇa*. Formerly it was known as Rāmvijaya.[2]

The *Rāmāyaṇa* is divided into twelve Adhyāyas. After the death of Daśānana Rāvāṇa, Rāma was coronated in Ayodhyā. He decided to perform Aśvamedha sacrifice, so, he left sacrificial horse and assigned Śatrughna and a troop in the leadership of Bharata for its vigilance. The horse wandered through out the country, bearing a royal order of Rāma for taxation of the kings. If anybody had to oppose, he might resist the horse and struggle against Rāma. This order was encarved on the golden base. Generally all kings had paid the tax. The horse and its followers arrived at sea-shore. Bharata decided to rest there. Ashore the sea, there was an island named Puṣkara. Citravatī Purī was situated in that island and it was ruled over by Sahasrakaṇṭha Rakṣas. He was walking with his counsellor Raktākṣa. Both saw Bharat's troop and made anintrigue to steal the horse. Raktākṣa conjured them by using soporific powder and `tilak' and took away the horse at night. In the morning, Bharata did not see the horse. He searched it but failed. At last, he sent a letter to Indra suspecting his involvement in this work. Indra appeared with Bṛhaspati and refuted about this. But Bṛhaspati narrated him the deed of Sahasrakaṇṭha and advised him to kill.

Rama had come to know about the whole occurrence and convened the kings, ministers and sages. Sage Jābāli narrated the story of Sahasrakaṇṭha that he had devoted Viṣṇu for his salvation. Being pleased with his penance Viṣṇu vowed him to fulfil his desire in his human incarnation. The time had come, Rāma should fulfil his promise by slaying and bestowing salvation to Sahasrakaṇṭha. In that way, Rāma might receive his sacrificial horse also from him.

According to the advice of Jābāli, Rāma approached to sea-shore followed by his army and Bibhīṣaṇa's force. He sent Hanumān to feel the pulse of Sahasrakaṇṭha. Hanumān disguised himself as multi-coloured parrots entered in the assembly-hall of Sahasrakaṇṭha. Seeing a unique parrot, the nobles became curious. So, Hanumān introduced himself & attempted for compromise by returning sacrificial horse, but after the denial of sahasrakaṇṭha he struggled with him 8 his followers & came back to Rāma. The battle between Rāma & Sahasrakaṇṭha took place. Rāma killed Sahasrakaṇṭha by Nārāyaṇāstra. After his death, gods praised Rāma & Indra did the showers of flowers upon him and revived the force

of Rāma by showers of nector. Puṣkarākṣa, the son of Sahasrakaṇṭha, refuged himself to Rāma. Rāma advised him to perform his father's funeral and crowned him. Puṣkarākṣa handed over the sacrificial horse and presented a throne to Rām. Rāma came Ayodhyā and performed the sacrifice. In 99th Aśvamedha Sacrifice he gave up his wife Sītā. After some time, Sītā entered in the earth. Rāma coronated his sons lava and Kuśa and went his heavenly abode with his brothers, where Rāma met Sitā as Viṣṇu and Rāmā.

The struggle between Rāma and Sahasrakaṇṭha is described mainly in *Adbhuta Rāmāyaṇa* (17-27 Sarga) and *Vilaṅkā Rāmāyaṇa* (Pūrva Khaṅḍa). But the story of *Saiva Rāmāyaṇa* is totally different from them. In Adbhuta, Sahasrkaṇṭha was killed by Sītā as `Ghorkālī' and not by Rāma. In *Vilaṇkā Rāmāyaṇa* Sītā killed him in the form of beautiful and attractive damsel.[3]

: The story of this *Rāmāyaṇa* tallies sometimes with Assamese literature, viz. *Nāgākṣa Yudha*. Nāgākṣa, the king of the coastal region Sindhurā possesses the sacrificial horse. Rāma attempts to achieve that horse to perform Aśvamedha but he denies to off him, so battle take place. At last Nāgakṣa became ready to offer that horse.[4] But the struggle is described between Hanumān and Nāgākṣa, not with Rāma.

So it may be said that *Śaiva Rāmāyana* has borrowed the characters from other literatures affiliated to Rāma but the story has been changed.

The effect of *Vālmīki Rāmāyaṇa* reflects several times in *Śaiva Rāmāyaṇa* e.g. the reference of Sursā, the description of Rāvaṇa's assembly, the reference of Śuka and Sāraṇa etc. Sursā tried to swallow Hanumān[5]; in Śaiva Sahasrakaṇṭha swallowed the monkeys in battlefield. They came out of Sahasrakaṇṭha's nose and ears.[6] The struggle of Hanumān with Rāvaṇa and his followers in the

3. *Vilaṅkā Rāmāyaṇa*, Purva Khaṅḍa, mentioned by C. Bulcke - *Rāma kathā*, P. 623.
4. K. N. Prasad Magadha.... *Assam Prāntīya Rāma Sāhitya* P. 277-278.
5. *Vālmīki Rāmāyana*, Sundar Kāṇḍa, I, 144-171.
6. हस्तान् प्रसार्य संगृह्य सुग्रीवादीनभक्षयत्।।
वदनेषु प्रविश्यैते कर्णेभ्यः कपिकुञ्जराः।
नासिकाभ्यश्च निर्गत्य रामसन्निधिमाययुः।।

शैव रामायण, 615-61

assembly hall[7] resembles with the combat of Hanumān in the assembly of Sahasrakaṇṭha.[8]

The spies of Rāvaṇa, Śuka & Sāraṇa disguised themselves as monkeys and entered in the force of Rama to feel their pulse[9]. In *Śaiva,* Hanumān disguised himself as a parrot and entered in the assembly of Sahasrakaṇṭha.[10]

After the death of the enemy Rāma washes out the hostility against his enemy. This may be seen in the reference of Bālī and Rāvaṇa.[11] In Śaiva also Rāma's hostility against Sahasrakaṇṭha comes to its end after his death. Rāma sympathizes Puṣkarākṣa and advises him to cremate his father's mortal.[12]

The story of Sahasrakaṇṭha & Rāma has dealt here in a different way, so *Śaiva Rāmāyaṇa* stands apart from other Rāmāyaṇas, e.g. the cause of opposition between Rāma & Sahasrakaṇṭha in kidnapping of the sacrificial horse by Sahasrakaṇṭha in *Śaiva*, while in other Rāmayaṇa's the cause of conflict is arrogance.

Next specific point stands about the slayer of Sahasrakaṇṭha. In *Adbhuta* and *Vilankā Rāmāyaṇas,* he is slain by Sītā, while in *Śaiva*, the slayer is Rāma.

The legend of the modification of Sahasrakaṇṭha as thousand visaged Śeṣa Nāga[13] is not seen elsewhere except *Śaiva Rāmāyaṇa.*

---

7. *Vālmīki Rāmāyaṇa,* Sundra Kāṇda, 52.1-8.
8. खेचरः कपिरूपेण न्यपतत्तस्य मूर्धसु।
पातयित्वा किरीटानि भूषणानि विकीर्य सः।।
उत्पाट्य स्तम्भेकं तं ताडयामास मारुतिः।
हनुमानपि बालेन ताडयामास राक्षसान्।।
शैव रामायण, 514,5,7
9. *Vālmīki Rāmāyaṇa,* Yudha, 25.25-28
10. स्थित्वा सभायां पक्षीन्द्रं ददर्श शुकरूपिणम्
शैव रामायण, 4/11
11. *Vālmīki Rāmāyaṇa* kiṣkindhā., 25.13, Yudha., 109.92.
12. कुरु तातस्य संस्कारं भयमत्रोऽस्ति नो तव।
शैव रामायण, 10.11
13. तस्मिन् जन्मनि ते हत्वा रणेऽहं दैत्यवल्लभ।
शेषत्वं ते प्रदास्यामि शयनं में भविष्यसि।।
शैव रामायण, 3.19

रामबाणविनिर्भिन्नं शरीरं सन्त्यजन् रणे।
सहस्रफणवान् शेषः आसीदू विष्णुपदं गतः।।
शैव रामायण, 9.11

It is either *Śaiva's* original opinion or it has been borrowed from convention. According to the tradition, there is corelation between Laxmaṇa and Śeṣa. Except this, Rāma ie. Viṣnu and Śeṣa are corelated before creation of the Universe and Śeṣa has always assisted him. On the other hand, *Śaiva* narrates the conflict between Sahasrakaṇṭha and Rāma.

According to the *Purāṇas*, the existence of Śeṣa as the Couch of Viṣṇu is before the origin of the world. In *Śaiva*, the achieve of the couch for Viṣṇu is said due to the heroic deed of Rāma. In this way Rāma becomes more prominant than Viṣṇu. It appears something irrational because Viṣṇu is the first progenitor, while Rāma is the part of Viṣṇu and descends in the world at the era of Treta.[14] It may be possible that the root of this legend lies on the equation of so many faces of both, i.e. Śeṣa & Sahasrakaṇṭha.

The reference of Sītā's renunciation also defers from other Rāmāyaṇas. In *Śaiva*, Rāma abandoned Sītā in a 9th Aśvamedha,[15] i.e. after a long interval of the return of Sītā from Daśānana Rāvaṇa's abode, while in other *Rāmāyaṇas* her abandonment happens just after the return from exile, which appears more ratinal than *Śaiva's* description.

The mythology of *Śaiva* stands upon the struggle between the hero and serpent or dragon. Such conflicts may be seen in other mythologies also.

The famous conflict of Indra and Vṛtra, as described in the Vedas, is the struggle between serpent and the knight. Vṛtra is narrated as `Ahi', i.e. python.[16] It was slain by Indra.

The conflict between Kṛṣṇa and Kāliya serpent[17] also denotes the same thing. Adolescent hero, Kṛṣṇa had entered into Yamunā river to take his fallen ball, where he had faced the multi-visaged

---

14. This is the opinion of Dr. G.C. Tripathi G.N.J.K.S. Vidyapeetha, Allahabad.
15. चक्रे रामोऽश्वमेधानामेकोनशतमेव सः।
अ [न्तिमे] जानकीं हित्वा वाल्मीकेराश्रमं प्रति।।
शैवरामायण, 12.25
16. *Ṛgveda*, 1.32.1; 1.52.10; 4.19.3. etc.
17. *Bhāgvat Purāṇa*, 10.16.17; *Viṣṇu Purāṇa*, 5.7; *Harivaṃśa Purāṇa*, Viṣṇu Parva, 11.12.

python. He subdued python in dancing gesture and crushed its hoods passionately by his feets's strokes.

The reference of the Vāstu - Puruṣa in *Purāṇas*[18] is also the symbol of the struggle between serpent and gods. Vāstu was originally a demon, who was going to swallow up the world but at the same time, gods overpowered him and made their abodes upon his body and called him Vāstu i.e.; the god of abode. This vāstu is described in the shape of serpent also.

The serpent sacrifice of Janamejaya[19] is the sacrificial form of serpent and hero struggle.

Such types of myths are found in other countries also.

The conflict between Tiamat and Marduka is found in Babylonian mythology.[20] Tiamat was the serpent queen. Her successor Marduk killed her by deviding her body into two pieces and crushed her head.

Several legends of the struggle between serpent & bravado may be seen in Greek mythology. The famous legends are the conflict of Typhon & Zeus, Hydra & Heracles or Hercules, Hesperides & Heracles etc.

Typhon was the dragon with several snakes in place of hands and feet. He had captured the king of gods, Zeus. Gods made him free from Typhon's prison. After a furious struggle Zeus subdued and slaughtered him by Etana mountain.[21]

Heracles was the vigorous hero of Greek mythology. Hydra, the serpent demon, used to live in the swamps of lerna. It was multi-visaged and its central hood was immortal. Heracles crushed its his assistant flamed its all hoods. In this way Hydra was slain by Heracles.[22]

---

18. *Matsya Purāṇa*, 252.1-14; *Agni*, 40. 1; *Viṣṇudharmottar*, 3.95. etc.
19. *Mahābhārata*, Adi Parva, 13-14.
20. *Encyclopaedia of Religion & Ethics*, Pt. 11, 403.
21. Ibid, page 407; Kamal Naseem - *Greece Purana Koṣa*, page 47-49.
22. *Encyclopaedia of Religion & Ethics*, pt. 11; p. 407

Hesperides, the guardian snake of well, was also slain by Heracles.[23]

The persian hero Atar had also killed the dragon Azi Dahak.[24]

In the old Testament of the *Bible*, there is description of Śaitān, a snake demon. It deflowered the innocent pair of Eden garden, Eve and Adam. So god expeled the pair and the snake from the garden.[25]

The `Jinna' of Arbian legends are also described as serpent demons & they are subdued by millitants.[26]

In Śaiva Rāmāyaṇa Sahasrakaṇṭha became serpent after his death. The qualities of a serpent were found before his death also. His abode was surrounded by sea. Snakes also use to live in soggy places. Tiamat Hydra & Kāliya serpent etc. had their abodes in water.

Sahasrakaṇtha devoured monkeys in the battlefield & swallowing is the tendency of serpents.

At the time of struggle, snakes use to wrap its enemies. Sahasrakaṇṭha had also used this technique in the combat with Bibhīṣaṇa.[27]

Śaiva Rāmāyaṇa is not only a story, but culture & civilization also peep there. It presents royal chronology, battles, arts architecture, conventions and rituals.

In the reference of Aśvamedha the geographical data of India realm and other adjacent islands e.g. Puskar,[28] Śaka[29] and Pātāl laṅkā.[30]

---

23. Ibid, p. 407
24. 3 Ibid, p. 407.
25. *Bible,* old testament, gensis 3.
26. *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* pt. 11, page 404.
27. विभीषणं समालिङ्ग्य वध्वोत्क्षिप्य करैर्भुवि– शैव रामायण, 7.12
28. तस्मिन् पुष्करे द्वीपे...... शैव रामायण, 3.21
29. शाकद्वीपनिवासी च....... वहीं, 6.18
30. पातालल‌ङ्के यज्जातम्...... वहीं, 6.17

The dynasty of Rāma and Sahasrakaṇṭha are narrated in *Śaiva*. In the genealogical order of Rāma, his father Daśaratha[31] his brothers Bharat, Laxmaṇa & Śatrughna,[32] his wife Sītā[33] & his decendants lava and Kuśa[34] are narrated there. In the same way in Sahasrakaṇṭha's progeny his father Kaśyap, mother Diti and step - mother Aditi[35] are described. His discendant is his son Puṣkarākṣa.[36]

The battles, referred to in *Śaiva*, are of Rāma with Daśānana,[37] Śatgrīva[38] and Sahasrakaṇṭha.[39] There are two Śatgrīvas, one was affiliated to Pātāllaṅkā and next was of Śakdweep. One was slain by Rāma's follower and next was slain by Sīta. In the same way Sahasrakaṇṭha was also more than one. Both were related to Puṣkardvīp but one was killed by Sītā and next was slain by Rāmā.

Aśvamedha sacrifice was not only religious performance, but it was political also. By this performance the emperor wielded other kings[40] and this was as a trophy of his triumph. The assembelies, the cabinet, the ambassador, the coronation of descendant and use of voodoo had the important room in the politics.

In the battlefields, the arms and physical power both were practised. Rāma and Sahasrakaṇṭha were the masters of martial arts and wrestlings.[41]

---

31. रामो दाशरथिः श्रीमान् .... वहीं, 1.6
32. भरतस्य च सौमित्रेः शत्रुघ्नस्य .... वहीं, 7.19
33. सीतया भ्रातृभिर्युतः .... शैव रामायण 1.8
34. अयोध्यायां विनिक्षिप्य पुत्रौ कुशलवाविह .... वहीं, 12.27
35. सहस्रकण्ठो दैत्येन्द्रो कश्यपस्य सुतो बली।
    द्वे भार्ये कश्यपस्य दितिश्चादितिरेव च।
    दित्यामेव समुत्पन्नस्त्रिषु लोकेषु विश्रुतः।। वहीं, 2.16.
36. पुष्कराक्षं चित्रवत्यामभिषिच्य तदात्मजम्। वहीं, 10.13
37. दशग्रीवस्य हननं सपुत्रं सबान्धवम्। वहीं, 6.16.
38. शतग्रीवस्य मरणं यस्यानुचरहस्ततः।
    पातालल‌ङ्के यज्जातं वसिष्ठस्य मुखाच्छ्रुतम्।।
    शाकद्वीपनिवासी च रावणो शतकन्धरः।
    नाशितः सीतया पत्न्या अगस्त्येनोदितं पुरा।। वहीं, 6.17, 18.
39. रामायणोऽद्भुते जातो रावणस्य वधोद्यमः। वहीं, 6.9.
40. एषां सामर्थ्यमस्तीह युद्धं कर्तुं बलाच्च तैः।
    गृह्णीयोऽश्वोऽन्यथा तैश्च करो देयो मुदान्वितैः।। शैव रामायण, 1.19-20.
41. इत्थं राघवदैत्येन्द्रौ भ्रामयन्तौ परस्परम्।
    वलयागामिनौ धीरौ नानागतिविशारदौ।। शैव रामायण, 8.16-17.

The architecture in Śaiva Rāmāyaṇa tells of its well-developed technique. The construction, of Sahasrakaṇṭha's castle, palace assembly and other premises were splendid. The furnishings of palace were throne, vehicle like Puṣpaka and the wares of different materials.[42] The palace was well-decorated.[43]

Letter-writing and its correspondence were also well developed in *Śaiva Rāmāyaṇa.* The order of Rāma was encarved on the golden plate[44] and the correspondence in aerial region was performed by archery.[45]

In this way, *Śaiva Rāmāyaṇa* shows the paramountcy of Aryan culture from Jambu to Puṣkar and Śāka dweep under the ensign of Rāma.



---

42. सौवर्णे राजते रत्ने भाजने पर्णनिर्मिते। शैव रामायण, 12.18.

43. पताकाध्वजसङ्कीर्णं वितानालङ्कृतं महत्।
मुक्तामणिस्वस्तिकैश्च सर्वतोभद्रसंयुतम्।।
नानाकुसुमसञ्छन्नं प्रमदापुञ्जरञ्जितम्।
शैव रामायण, 10.18–19.

44. ललाटपट्टलिखितं सौवर्ण राघवीयकम्।
शैव रामायण, 10.18–19.

45. सन्धाय कार्मुके तन्तु विससर्जेन्द्रसन्निधिम्।
शैव रामायण, 10.18–19.

VARUṆA IN THE VEDIC LITERATURE

DR. MAYA MALAVIYA

Allahabad

Gods have played an important role in the history of Vedic religion. Among such higher and ancient gods Varuṇa, closely associated with Mitra, is one of the Vedic pantheon. He holds a higher spiritual appeal than any other Vedic deity due to his moral and ethical value.

The proper understanding or knowledge of the mystery of the god is the key to understand the real meaning of the Vedic mantras.

''दैवतज्ञो हि मन्त्राणां तदर्थमवगच्छति''।।

तद्धि तान्स्तदभिप्रायम् ऋषीणां मन्त्रदृष्टिषु।

विज्ञापयति विज्ञानं कर्माणि विविधानि च।।

saya *Bṛhaddevatā* (1.2b-3).

The problem of the original nature of Varuṇa is puzzling the mind of the Vedic scholars since very ancient times. What is He ? What natural phenomena does he represent ? His constant association with Mitra–a God of light, His being a God of Sea and a Lord of western direction, His sovereignty over the world, His connection with morality and Ṛta, His concern with righteousness and misdeed, all these characteristics of Varuṇa`s character mest be always kept in mind. *Ṛgveda* and our ancient tradition may guide us in this regard.

Varuṇa from *Vṛ* to cover, to envelope (वरुण: वृणोतीति सत:, *Nirukta* X. 3), is one amongst the twelve `Ādityas' (तत्रैका त्वदितिर्देवी द्वादशा जनयत्सुतान् (*Bṛhaddevatā* 5.146). Varuṇa and Mitra are born as twins द्वन्द्वं तस्यास्तु तज्जज्ञे मित्रश्च वरुणश्च ह (*Bṛhad.* 5. 148.).

Varuṇa denotes a specific aspect or shade of Sun in an specific time that is the Night Sun. He watches over the doings of men during night. Sūrya is said to be the form of Mitra and Varuṇa combind (*RV.* 1.115.6 b). Sāyaṇa interprets here Mitra as ``प्रमीतेस्त्रायक: अहरभिमानी देव:" and Varuṇa as अनिष्टानां निवारयिता रात्र्यभिमानी देव:". The setting Sun is Varuṇa (अस्तं गच्छन सूर्य एव वरुण इत्युच्यते – Sāyaṇa on ṚV.7.87.1). Aitareya Brāhmaṇa 14.6. says that one should not make haste in performing `Agniṣṭoma' and complete it in one day only because the sun nither sets nor arises स वा एष न कदाचनास्तमेति नोदेति). Varuṇa as the setting Sun is naturally attached with western direction (वारुणी दिक्). Yāska following *Nighaṇṭu* (V. 6.13) places Varuṇa among the deities of mid-region and celestial region. To Skandasvāmin (on Niruktā X. 3), Varuṇa is the all pervading Wind which envelops the waters in the mid-region (वरुण: अन्तरिक्षे उदकस्यावरणत्वात्वायुरेव। See also Nirukta 7.5).

Antarikṣa or mid-region is called Samudra also. In *Bṛhaddevatā*, Varuṇa is mentioned as the god connected with Agni of Pṛthvī-region (1.117), with Indra of mid-region (I. 122), and with Sūrya of celestial region (2.33). Varuṇa is so called because he envelops the three worlds with vital fluid or sap (त्रीणीमान्यावृणोत्येको मूर्तेन तु रसेन यत्। तयैनं वरुणं शक्त्या स्तुतिष्वाहु: कृपण्यव: *Bṛhaddevata.* 1.118).

The study and examination of the attributes, characteristic features exclusive to Varuṇa and those commonly shared by him with other deities, His anthropomorphic traits, garments, chariot, horses, dwellings, directions, relatives, dominion, power and actvities, His Māyā (creative power), spies and nooses etc. may serve to point to the solution of the mystery. The epithets of Varuṇa, viz. असुर, राजन्, स्वधावन्, ईश्वर, ईशान, तुविजात, उग्र, बृहत्, अदब्ध, दुळभ, शतवृष्ण्य, अर्य:, प्रणेतृ, सम्राट्, क्षत्रश्री, सुक्षत्र, स्वराट्, सुक्रतु:, धृतव्रत, ऋतवत्, ऋतस्य नेता, अमृतस्य गोपा, सत्यधर्मन्, शुचिव्रत, महिव्रत, उरुचक्षस्, सहस्रचक्षस्, कवि, विश्ववेदस्, धीर, धीरतर, मेधिर and यक्षिन् (once in RV. VIII. 88.6), उरुशंस, सुशंस, मृडीक, मीढ्वस् etc. are very much remarkable in this connection.

The prayers offered to a God, present a picture of the essential nature of the God concerned and his involvement in the practical day to day life and in the sorrows and pains of Stet devotee. The prayers made to Varuṇa are neither for riches, nor for victory in the

battles but for the release of the bond from his nooses RV. 7.86). Here one conscious of guilt, accepts his templation, anger and unreason. Varuṇa is the protector of Morality and punishes the sinners by inflicting dropsy (*jalodara*) disease. In RV. I. 24, Śunaḥśepa prays Varuṇa to drive away destruction and cut the bonds of sin. In Atharvaveda I. 10, a prayer is made for the release of someone from the wrath of Varuṇa. In *AV*. 4.16 the omnipresence and omniscience of Varuṇa are depicted and prayer is made for binding him who speaks untruth. Varuṇa is often prayed for His forgiveness and benevolence and this aspect of His is very peculiar.

Varuṇa as an Āditya has dual divinity, known as Mitrāvaruṇā and has two dozen hymns in *RV*. to its credit. Both share to same epithets and activities. To Mitra alone, only one hymn is addressed in *RV*. (III. 59).

Frequent references of Varuṇa's association with night and Mitra's with day are found in the Saṃhitās as well as in the Brāhmaṇas (*RV* 1; 115; 5; *TB*. 1. 5. 3-3). A barren cow of two colours is sacrified because the day belongs to Mitra and the night to Varuṇa (मैत्रावारुणीं द्विरूपाम् आलभेत TS. 2. 1.7 3-4). Mitra and Varuṇa mount on the same chariot (RV. V. 628). Thus, Mitra and Varuṇa are the two sides of Sun. *Aitareya Brā*. (3.44) states clearly that Sun neither sets nor rises. Bright side of the Sun is called Mitra and the other dark side is Varuṇa.

Varuṇa's consecration is done in the waters (ŚB, 14. 6.9.26). The offerings given to Varuṇa in the water please him (*Kauṣītaki Brā*. 5.4). *Kauṣītaki* (3.3) refers to his being closely connected with waters and ocean. The *Atharvaveda* (VII.83.1) mentions Varuṇa's golden house in the waters. Varuṇa is the god of strength, therefore the sacrificer prays for His protection. He is the protector of the western region (ŚB 14 . 6 . 9 . 23).

The देवतोपपरीक्षा (निरुक्त, 7.1) of Varuṇa requires the study of the position of Varuṇa in the Vedic *karmakāṇḍa* also. A ritual bears fruit only when furnished with the knowledge of the deity (देवताया परिज्ञानात् तद्धि कर्म समृध्यते (*Bṛhad*. 1. 21). The religion sooner or later results in detailed stereotyped rituals. In Śrauta as well as in Gṛhya rituals god Varuṇa is invoked and offerings are offered to him. The *Bhāradvāja Śrauta Sūtra* 8.8.8 states that the Pratiprasthātṛ should

place the figure of the female sheep and the Adhvaryu, the figure of the male sheep into the *āmīkṣā* for Varuṇa. Once Prajāpati performed Varuṇa Praghāsa rite for freeing the offsprings from all the sins and the nooses of Varuṇa.

At the end of Avabhṛteṣṭi ceremony the sacrificer and his wife go to a river or tank and offer some cakes to Varuṇa in the waters which indicates Varuṇa's relation with water. In Puṃsavana ceremony Varuṇa and Mitra are invoked with the "Pumāṃsau" at the time of rubbing of the wife's naval by the husband.

The husband buys a `Nyagrodha'[1] shoot for 21 *yavas* with the verses addressed to Soma, Varuṇa, Vasu, Rudra, Āditya, Maruts, Viśvedevas and the well pleased herbs are prayed to impregnate the bride (*Gobhila Gṛhya sūtra* 2.6.1 *khadira* 2.2 18-20). *Khadira* G.S1. (2. 2. 21-23) mentions another rite of pouring the `*rasa*' of बड - *śuṇga* in the right nostril (नासिकारन्ध्रे) of the bride with the mantra `pumānindraḥ'.

Varuṇa is invoked in Upanayana ceremony as the guardian of Morality and righteousness. At the time of leaving the teacher's house, the student prays Varuṇa to free him from his uppermost fetters (*Gobhila Gr. Sū 3* . 4 . 23; Rv. 1 . 24 . 15). A woman having a desire to conceive (पूर्वा गर्भकामा), offers the first offering in the "*āvasthya Agnī*" with mantras "पुमांसौ मित्रावरुणौ पुमांसावश्विना" etc. (पा. गृ. सू. 1.9.5).

In *Vāstu karma* also Varuṇa is remembered (*Hiraṇyakeśi G.S.* 1-8. 27.1). Thus Varuṇa's important position in Vedic ritual is evident.

Varuṇa as one amongst Ādityas shares common characterictics with them. They are the gods of celestial light, protector of the universe, punnishers of the sinners, bestowers of boons such as light, long life, offsprings etc. They are known as universal sovereigns, as guardians of the world and as supporters of the movables and immovables. They are the protectors of moral laws and *ṛta*. Aditi is invoked in the morning, Mitra in the mid-day and Varuṇa in the evening. (*RV.* V. 69 . 3). Varuṇa, Mitra and Aryaman are closely related to one another and called the sustainers of the

1. अथापरं न्यग्रोधशुङ्गामुभयतः फलामस्रामामक्रिमिपरिसृप्तां त्रिस्साप्तैर्यवैः परिक्रीयोत्थापयेन्माषैर्वा सर्वत्रौषधयस्सुमनसो भूत्वाऽस्यां वीर्यं समाधत्तेयं कर्म करिष्यतीति (खदिर-गृ.सू. 2.2.20)

three worlds and are known as `Rājan' (*RV.* I. 10.5.6). They are called sun-eyed and *Agni-jihva.*

In *RV. VII.* 86.1. the wonderful deeds of Varuṇa are proclaimed. Varuṇa stablised the creation by his greatness *(mahinā)* steadied apart heaven and earth, set the lofty and great vault of heavenin motion and the sum besides, and estended the earth.

Mitra and Varuṇa are twins. They are invoked together. Their activities and attributes are common. They perform cosmic functions, they are the arms of man. They are the givers of knowledge and averters of all troubles. *Jaiminīya Brā.* (1. 312) says that Mitra is day and Varuṇa is night. They bestow rains, wealth and victory in the battles and release men from the bonds of nooses. They look after both heaven and earth. Stars are there spies to watch in the night. Sun is the eye of Mitra and Varuṇa. They have beautiful mansions. Both are called universal rulers. Their laws are fixed and supreme. They are called Jīradānu and *dānunaspati* in the *RV.*

Since Mitra and Varuṇa are connected with day and night, therefore a cow of two forms is offered to them by one desirous of rains (*TS* 2. 1.7.3)

Varuṇa and Agni both are connected with *ṛta* that is, Moral Order, Natural Law and Truth. Agni also supervises the activities of men. Sun as a form of Agni and as eye of Mitra and Varuṇa watches over the actions of men. The flames of Agni are his spies. Agni is prayed for averting Varuṇa's wrath. Agni rules over the positive side of the morality and Varuṇa over its negative side. *Vājasaneyi Saṃhitā* (7. 42) identifies Varuṇa with Agni, Rudra, Bṛhaspati, and Yama. *Atharvaveda* XIII. 3.13 states that Agni is Varuṇa when kindled in the evening.

Varuṇa is closely related to Viṣṇu also. *Aitareya Brāhmaṇa* (3. 38.4) states that Viṣṇu protects what is ill-offered in the sacrifice and Varuṇa what is well offered. Both are involved together in sacrifice to give protection, progeny, wealth and freedom from sins. They are called *Nara* and *devatama* (*Tai. Brā.* II. 8. 4. 6).

Varuṇa and Yama both are kings of death. Both watch men's actions and punish them. In *Atharvaveda* VI. 46. 1. Varuṇānī is called the mother of dream (Araru). Here Yama is said to be the father of Araru.

Varuṇa's physical features point out towards his personality. His arms indicate his all-encompassing and protecting nature. War-chariot symbolizes the sun. The oceans indicate the terrestrial and the atmospheric water. Waters are said as his garments in the Vedic literature. His chariot is as gold-coloured at dawn and iron-coloured at Sun-set. He dwells in the waters. Varuṇānī is his wife.

Varuṇa's connection with waters may be seen in the RV. (2.28.4, 7.64.2; 7.69:12; 7.87,1 etc.). He is the bestower of rains (RV. 5, 63.6). Rivers flow unceasingly according to his Law. (RV. 5.62.3). Varuṇa is also prayed for long--- life and heroic children. Hariścandra worshipped Varuṇa for obtaining a child (पुत्र मे जायतां तेन त्वा यजा *Aitareya Brā*. 33.2). Varuṇa granted him a son provided he would offer his son to him. But when Hariścandra did not fulfilled his promise and tried to dodge him, Varuṇa punished the king because He is the protector of Law, Truth and Morality. Varuṇa thus punishe of evil-doers with *pāśas*. This is the special character of Varuṇa but it does not necessarily mean that Yama is the transformation of Vedic Varuṇa.

As Varuṇa is ṛtāvaḥ (*RV.* 2. 28. 6) and drṛtavrataḥ (*RV.* 1. 5. 10), it is but natural that he should be the guardian ofthe *world law* and punish the sinkers. On Varuṇa rest the unshakable laws as on a mountain (*RV.* II. 28. 8). In this way, He is closely connected with man's confession of sins, insdeeds and his reference a process which works in the individual mind and heart. In *RV.* II. 28.6, the sinner, conscious of his guilt, prays Varuṇa to remove his fear from his heart like the rope from the calf. He requests for Varuṇa's love and mercy (*RV.* VII. 86. 2). He is even prepared toe serve Varuṇa as a slove (*RV.* VII 86.7). He asks Varuṇa (*RV.* VII. 86.4) in a straight for ware way as to what was his sin that conpelled him to kill his singer (stataramn) and a friend (sakhāyam)? The represent express his agony that without Varuṇa is mercy, he can not even close his eyes (*RV.* II. 28.6). Sometimes attempt in made to shift the responsibility of sin to surā, manyu, acitti, vibīdaka etc. (VII. 86. 6).

Thus the humno to Varuṇa are full of heart-fell, truest and deepest ethical feelings and as such thus are the valuable mounments for the history of Religion and Ethics of the world.



SECULARISM IN VEDIC EDUCATION

Dr. Suchitra Mitra

Allahabad

India is a secular state where individual has equal right to profess any faith or religion. The same unifying principal had been running through the Indian Mind since Vedic period. With the influence of Vedic education it was possible to inculcate among students some of the noble virtues like honesty[1], sincerity[2] and so on[3] to obtain recognition in social perspective. Therefore secularism in Vedic education does not mean anything like moral and spiritual callousness but to enhance the sense of equality[4] and to preserve and develop human equality through education, philosophy and religion. Real education leads everybody to develop the idea of tolerance and sympathy as well as to assent to the thoughts of other religious sects. Because Vedic education is entirely devoted to setting the means of attainment of what good and avoidance of what is evil[5], it enlightened the sense of philanthrophy[6] and tried to correct and refine the pupils' mind, so that they refused to be vulgar, meanmind or squalid[7]. Secularism, in its usual sense wanted to establish the normal prosperity of the individual which is to be an ideal of social form[8]. So, Vedic teacher considered that the idea of common good[9] should be developed in every individual pupil through education followed by rules and regulations,

---

1. Taitt. Up. 1/11.
2. Śat. Bra. X/5/4/1; Kauṣītaki. Up. IV/19.
3. Gopath Brā. II/1/2/1-9
4. Ṛgveda X/191/1-4.
5. Atharvaveda 8/1/6.
6. Ibid. 3/30/6.
7. Ṛigveda X/53/8.
8. Taitt. Brā. 3/12/3.
9. Taitt. Sam. see also त्रिपादविभूतिमहानारायणोपषिद् 5/4. By the company of good persons one learns the knowledge of discrimination between action and negation.

conventions and obligations which are ultimately based on morality[10]. Vedic teachers wanted that their students should avoid selfishness. Teachers felt that pupils should be trained for virtuous deeds and tried to set examples for the purpose. Vedic teachers claimed that there are some selfish motives like lazy will, fear of pain, greed for pleasure and some other evils that violated pupils' mind and make them invalid and narrow minded. To liberate the mind from narrow self interest, from the claims of egotism Vedic seers advised that there must be sufficient strong motives. Morality was considered to be the best discipline created universality and accomplished personality of the people. Students were taught to be disciplined. That is to say they were prepared to have the balance of mind which is never disturbed whatever happens. They should have a 'will' culminating into the highest type of discipline which may be called 'self-discipline'.

Almost all the Vedic hymns are secular in character, because ṛṣis of these hymns prayed not only for spiritual blessings but for the wealth and the welfare of all the people. They wanted to gain all sorts of material comforts in life, which was accepted by the society. They asked frankly to god for cows, for horses, for sons, for long life, for protection from the assaults of their enemies, for victory in their expeditions against enemies and relief in times of famine and draught. Health[11] and long life can be taken as valuable gifts of God because stout body is essential for social welfare, as well as long life is needed for utilising the fruits of deeds done in previous lives (कर्म). Pupils prayed to God by saying, "Long let our life, O Agni, be extended" (Ṛg. IV/12/6).

To avoid poverty and disappointments wealth is needed. There is a petition in *Ṛgveda* "May wealthy Indra as our good protector, lord of all treasures, favour us with succour (*Ṛgveda* VI/4/12). But at the same time pupils were taught about the values of renunciation by saying not to be greedy for other's wealth .... ''यत्किञ्च जगत्यां जगत् तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः मा गृधः कस्य स्विद्धनम्'' । *Isho. Up.* teaches "All this, whatever occurs in this moving world is enveloped by God. Therefore find your enjoyment in renunciation, do not covet what belongs to others".

The seers in Vedic period prayed for pleasure and prosperity, for, welfare in the affairs of the homestead not only for himself but for all the

10. The ethical teachings which guide the conduct of a man in society as well as make for his spiritual progress such as truthfulness.

–P. V. Kane, History of Dharma shastra, Part II, Page 1422.

11. For health : Ṛig I/10/11; I/50/11; I/73/9, II/27/10; For wealth I/96/8:II/2/12.

people. Because Vedic seer teaches that the feeling of mine (अहम्) creates narrowness and makes people selfish in every respect. The sense of equality and unselfishness are the best way to establish secularism in society.

To establish secularism it also requires sublime teachings through which human behaviours can be modified. The *Taitt. Up.* Teaches how one should behave in the world? If a person has certain doubts with regard to the moral behaviour as to how he should behave in the society. *Taitt. Up.* advises to follow the path of such competent teachers who can provide a moral guide. "If there is in you any doubt regarding the conduct, you should behave yourself in such matters as the brahmans, there (who are) competent to judge, devoted (to good deeds), not led by others, not harsh, lovers of virtue, would behave in such matters"[12]

Feeling of hatred is a main obstacle of secularism. Vedic teachers taught their students by Saying "... he who sees all beings in his own self in all beings, he does not feel revulsion by reason of such a view."[13] Upanishads are always insisting that pupil must be Śānta, Dānta. Uparata possessed of dama, dāna, dayā, śraddhā and satyam[14]. These are the essential virtues of life which would be taken as the foundation of morality of social sensitivity.

According to modern constitution secularism does not mean that people should give up their own religion, but their unlimited liberty tries to drive the superstitions and ignorance away from the minds of the people, and to overcome the religious orthodoxy, Vedic teachers also wanted that their students should not be misguided by any blind belief, which is usually understood as irrelevance, a futility or hindrance but to practise those rituals which have some moral sense. These ritual practices are said to be a valuable approach in the context of educating secularism.

According to Upanishad generally the way of life which is to be followed by man is the path of प्रेय[15]. It is purely secular in character, signifies worldly life, pleasure and prosperity to be achieved by कर्म and धर्म deed and ritual respectively. In order to highten intellectuality Vedic seer

---

12. Taitt. Up. 1/11.
13. Īśho. Up. 6.
14. Br. Up. 5/2/–Dama (self restraint); dāna, (charity) Dayā (kindness); śraddhā (respect).
15. Kaṭh. Up. I/2/2.

teaches also the path of श्रेय[16] which is the fundamental character of life. The everlasting good, the realisation of ultimate soul is said to be an excellent intellectual approach for culminating better or heavenly life, Vedic teachings are beneficial enough to concentrate on the absolute reality[17] in order to realise unity in diversity, universality among social plurality and impartiality aganist all religious hostility.

In the foregoing pages we have seen secularism is mainly dealt from ethical and educational pionts of veiws. To develop the sense of secularism or universal humanitarianism it should be essential to practise devotional austerities through moral education. Because one can realise truth through the idea of universal humanity, in order to feel the light of God which dwells in all beings– सदा जनानां हृदये सन्निविष्टः,[18] there is a light within us which knows the truth, a voice that commands the right with absolute certainty. Vedic teacher desired to see everybody with an eye of equality19, because love of man is a love of God. Patañjali's Yogasūtra may be quoted here who rightly stated–"spiritual life is to be built up on the basis of these universal moral practices which are not confined to any particular people, country, time or age[20].

ABBREVIATIONS

Atharva	–	Athravaveda
Br. Up.	–	Bṛhadāraṇyakopaniṣad
Gopath Brā	–	Gopath Brāhmaṇa
Isho. Up.	–	Īṣopaniṣad
Ibid.	–	(Ibidem) In the same place
Kath. Up.	–	Kaṭhopaniṣad
Ṛg.	–	Ṛigveda
Śat. Brā	–	Śhatpatha Brāhmaṇa
Śveta. Up.	–	Śhvetāṣvataropaniṣhad
Taitt. Sam.	–	Taittirīya samhitā
Taitt. Brā	–	Taittirīya Brahmana
Taitt. Up.	–	Taittiriya Upaniṣad
Yaj. Veda	–	Yajurveda
Y. Sūtra.	–	Yogasūtra

16. Ibid.
17. Ṛegveda IV/40/5
18. Śveta. Up.
19. Yaj. Veda 36/18.
20. Yogasūtra II/36.

Some Problems Concerning A Critical Edition of the Abhijñāna Śā (Śa) kuntalam

V.M. Bhatt
Ahmedabad

Introduciton : Literature written in Sanskrit is as it were a fertile land for reserach. Hard work in that direction is likely to yield rich harvest. But there are clear evidences to indicate that the text-of works written in that language, in whatever form by the original writer, has been in course of time tempered with – emended with additions, ommissions and alterations. Thus the original reading has been rendered corrupt. The obvious reason is that the text of the original works of writers, has been transmitted through a tradition of copyists busy in preparing copies of the original and then copies of copies of copies and so on. The autograph of the original writer has sunk into oblivion due to gap of centuries, and so it is in most cases not traceable to-day. Naturally the text transmitted through the process of copying would mostly be full of impurities due to alterations etc. So text-criticism attempts to collate all available manuscripts, and tries to come at the original reading, clearing all impurities that have crept in due to additions, alterations etc. during the long period of time.

1. Five versions of the Śakuntalam

Looking into all available editions of the *Abhijñāna-Śa(Śā?)kuntalam,* one point that emerges as, principal is that there are at least two recensions of this text viz.(i) the shorter one and (ii) the longer one. The shorter recension seems to have been retained in the (a) devanāgarī script and (b) the southern scripts. The longer one is retained in three viz. (c) the Kāśmīrī version, (d) the Maithili version and (e) the Bengali version. So, the logical derivation is that the text of *Abhijñānaśa(śā?)kuntala,* bedecked with readings of unequal merit from the point of view of literary beauty, is five-fold!

The details concerning some printed editions following this or that

recension could be placed as follows : –

(1) Monier Williams brought forth a critical edition of the Deva-nāgarī version in 1853 A.D. Its second edition was out in 1876 A.D. (The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi has published its 3rd edition in 1961 A.D.) The editor prepared his text on the strength of three to four manuscripts (mss.) procured by him from Easten, Western and Southern parts of India and two more mss. written in Bangali script. He also made use of three commentaries written by Kāṭayavema, Śaṅkara and Candraśekhara respectively. He also said that he has consulted these three commentaries before fixing any reading.[1]

But unfortunately none of the three commentaries he utilized was on the mss. of A.Śa. available in the Deva-nāgari script. Kāṭayavema follows Southern version, Śaṅkara, the Maithili and Candraśekhara, the Bengali. Monier Williams has not made use of Rāghava Bhaṭṭa's commentary available on the Devanāgarī version. On the contrary, he could not secure this one. So, the result is that his text, following the Devanāgarī version shows some readings found in the Bengali version! e.g. आगामिनि चतुर्थदिवसे पुत्रपिण्डपालनो नामोपवासो भविष्यति। (M.W.P. 90). Here the Devanāgarī version has प्रवृत्तपारणो. In इमं देवताशेषापदेशेन सुमनोगोपितं कृत्वाऽस्य हस्तं प्रापयिष्यामि। (M.W.P.115), the Devanāgarī, i.e. one followed by Raghava Bhaṭṭa reads: देवताप्रसादस्यापशेशेन. That the M.W. Edition represents the critical text of the Devanāgarī version, can not be accepted to-day. (Shri Patankar has put in a great effort in this direction).

(2) Dr. S.K. Belvalkar prepared the critical text based on the Kāśmīrī version of the A.Śa. It was published by Sahitya Akademi, New Delhi in 1965 A.D. But due to his sad demise the details concerning the critical apparatus utilized by him have not been furnished. Dr. V. Raghavan has placed a note in the short introduction that this text follows the Kāśmirī version.

Perhaps Dr. Belvalkar might have discussed the co-relation of the Kāśmīrī and Bengali versions in his introduction, which he has hinted at in some of his stray articles.[2] He is of the opinion that a not too longer, or not

1. I never failed to consult the three commentaries before deciding on the reading of my text... Śakuntalā by Kālidāsa, Ed. by Monier Williams, chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 3rd Edition, 1961 (Preface : X).

2. See : *The Original Śākuntala*, Published in "Sir *Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes.*", III Orientalia, part-II (pp.349-59), Calcutta. 1925. And, 'The Application of a few canons of Textual and Higher Criticism to Kālidāsa's Śākuntala, pub. in 'Asia Major', Leipzing, II, i,pp.76-104.

too shorter version of the love-scene of the third act should be accepted - as critical text. So, he has not accepted the longer act-III with 41 verses, as read in the Bengali version, and also rejected the shorter one of 21 verses, as seen in the Devanāgarī version. But he has selected the Kāsmīrī version with 24 verses, which also includes some three to four passages and the verse: 21, viz. त्वं दूरमपि गच्छन्ती हृदयं न जहासि मे। दिनावसानच्छायेव पुरोमूलं वनस्पतेः।। as read in the Bengali version.[3]

(3) Prof. Ramanath Jha prepared a text published by Mithila Vidyapeeth, Darbhanga-Edition - 1957 A.D. The text accepted and edited follows the Maithili veersion. This edition contains two commentaries by Śaṅkara and Narahari, respectively called रसचन्द्रिका and शाकुन्तलटिप्पण. In this version there is a speech by Sūtradhāra, viz. आर्ये! रसभावविशेषदीक्षागुरोः श्रीविक्रमादित्यस्य साहसाङ्कस्याभिरूपभूयिष्ठा परिषत्। अस्यां च कालिदासग्रथितवस्तुना - - -। Which follows the nāndī-śloka. Beginning with this point, Prof. Jha has discussed in the introduciton cpp. 20-25) the differences as read in the Maithili and Bengali versions.

(4) Richard Pischel brought out an edition in 1876 A.d. of the Abhijñānaśakuntalam following Bengali version. It was published as Vol. XVI of the Harvard University (H.O.S. Series). It's second edition appeared in 1922 A.D. Actually the first translation of A.Śā. by Sir William John also followed the Bengali version but that edition did not utilize the material used by Pischel. On the other hand Sir William John did not even know that there are more than one versions of the A.Śā.

In the Oxford University, Prof. Shri[6] Dileep Kumar Kanjilal, prepared a new critical text of the A.Śa. which is published in 1980 A.D. by the Sanskrit College, Calcutta. The editor has tried to establish that-the text preserved in the Bengali version is the original text of Kālidāsa's A.sa. The editor has used the highest number of mss. and almost all commentaries in the preparation of his critical text, the principal ms. being the 12th century old Nevari ms., which is the oldest from the point of view of age. This oldest ms. has its readings supported by seven more Bengali mss. The editor has also used four mss. written in the Śāradā script. He has used nearly sixteen commentaries and notes. He has given the title: "A Reconstruction of the Abhijñāna-śakuntalam" to the critical text that he has preapred after looking into all these older mss., commentaries and also references from works on

3. See : *Abhijñāna Śākuntalam*, Ed. by S.K. Belvalker, Sahitya Akademi, New Delhi, 1965 A.D., (p.51).

Sanskrit poetics.

(5) In the edition of *Śākuntalam* published by Śrī Vāṇi Vilāsa Press, Sri Rangam (1917 A.D. probably), we come across the Southern version. But this edition cannot be called a critical one for there is no mention of the mss. material used in it. A number of commentarors have written commentaries based on the Southern version, principal among them being the Vasanta-rājiyā of Kāṭayavema, the anonymous carcā, and the Śākuntala-vyākhyā by Śrī-Nivāsācāraya. Also noteworthy is the editing of Sañjīvana-ṭippaṇa by Ghanaśyāma, done by Smt. Dr. Poonam Pankaj Rawal. The task of preparing the Southern version of A.Śa. by utilizing all these commentaries is yet to be accomplished.

2. Various views about the five versions.

Kālidāsa's A.śā. is such a wonderful dramatic composition that has moved all lovers of literature of whatever time and place. It is this popularity which has given birth to the observation. viz. काव्येपु नाटकं रम्यं, तत्र रम्या शकुन्तला- - - - -। etc. That it is perhaps one of the greatest achievement in drama and poetry, is beyond doubt, but there is no one opinion as to the nature of the autograph written by Poet-dramatist Kālidāsa. Even if a given single connoisseur tries to fix a reading of his choice, he is likely to be in two minds now and then! Dr. Prof. Dileep Kanjilal rightly observes that," It is in the Abhijñāna-Śakuntalam that the Indological world is both united and divided.[4]

The various views that have been floated regarding the five versions, some of them are as follows : Monier Williams suggests that, most scholars accept the Deva-nāgarī version as old and pure, though Pischel and some others favour the Bengali version. The author of *Sāhitya-darpaṇa* also favours this. Many mss. of the Devanāgarī version have been traced from north. The scribes in this region were not learned and therefore have copied faithfully as they did not know the meaning of the text concerned. The happy outcome of this is that they did not attempt any tempering with the original script. On the other hand the scribes in Bengal were learned with the result that they attempted additions, alterations and abridgement in the original text. The illustrations to prove this point are many but we may simply draw attention to the love-scene of the third act which is four to five

---

4. कालिदासविरचितम् अभिज्ञानशकुन्तलम्, Edited by Prof. Dileep Kumar Kanjilal, Sanskrit College, Calcutta-73, 1980 A.D. preface : (page-9).

times longer than the Deva-nāgarī version.[5]

The editor, Prof. Ramanath Jha holds that the edition of Śākuntala from the Mithila Vidyapeeth, Darbhanga carries the Maithili version. He has made a comparative observation and has pointed out where the Maithil reading differs from Pischel's edition. E.g. - In the act IV, the verses No. 2, 3, 4 & 5 in Pischel (यात्येकतोऽस्तशिखरं - 2, अन्तर्हिते शशिनि - 3, कर्कन्धूनामुपरि - 4, पादन्यासं क्षितिधरगुरोः - 5) are read as verses No. 4, 5, 2, 3 in Maithili version. In Pischel, the purohita's name (Act-V) is Somarāta, in Maithili, it is Somadatta. (for further discussion see p.p. 20-25 introduction by Dr. Jha.) But Dr. V. Raghavan observes in the same context, that even though Prof. Jha claims to have presented the Maithili version, but such fifth version can not be separately established on solid grounds and this Maithili reading can be accomodated in 'Bengali-Kāśmīrī family', for the readings seem to lean at times towards the Bengali version and at times towards the Kāśmīrī version.[6]

The Kāśmīrī version mostly tallies with the Bengali version, but points of difference are also many. But scholars of the eminence of S.K. Belvalkar opine that this version seems to contain the original reading at many places. He accepts the not so long, not so short version of teh love-scene in the third act,-as preserved in the Kāśmīrī version,–as the original reading.[7] Again, the ms. (B O R I Pune, No. 1875-76-1 No. 192) which he used to fix the critical text of the Kāśmīrī version, has reliable readings, and that it has serveral acceptable readings...."[8] Thus, for S.K. Belvalkar the Kāśmīrī version seems to contain more geniune readings.

There is not much of a difference between the Southern version and

---

5. The MSS. of the Devanāgarī class are chiefly found in the Upper Provinces of India, where the great demand has produced copyists without scholarship, who have faithfully transcribed what they did not understand, and, therefore, culd not designedly alter. On the other hand, the copyists in Bengal have been paṇḍits whose *cacoëthes* for amplifying and interpolating has led to much repetition and amplification. Many examples might here be adduced, but I will only refer to the third Act of the bengali recension, where the love-scene between the king and Śakuntalā has been expanded to four or five times the length it occupies in the MSS. of the Devanāgarī recension - See : Śakuntalā, Ed. by, Monier Williams, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 1961, (p.VII).
6. See : V. Raghavan, A Preface to the Śākuntala (P.iii) in the *Śākuntalam*, Ed, by S.K. Belvalkar, Pub. Sahitya Akademi, New Delhi, 1965.
7. See : the footnote No.2.
8. See : *The Bulletin of the Deccan College Research Institute*, Pune, XX, p.21,

the Devanāgarī version. Dr. Rewaprasad Dvivedi holds that the southern version contains readings that tally, almost 90%, with the Devanāgarī version of the west. The result is that in preparing the critical text he has found only the Devanāgarī version to be useful.[9]

After Prof. Richard Pischel placed the critical text following the Bengali version, Dr. Dileep Kumar Kanjilal had an access to an oldest manuscript of Śākuntala.[10] He also collected all available other mss. and using practically all commentaries he established the Bengali version as the original one. But on a closer study he has also expressed an opinion that in case of Śākuntala, there are, not four or five, but seven" versions such as: (1) Bengali, (2) Mithila, (3) Newari, (4) Kāśmiri, (5) Dākṣiṇātya = southern, (6) mixed Devanagari and (7) Devanagari of an abridged type with omissions here and there. All these were prevalent in India from very early period.[11] Details concerning so many versions and sub-versions have been coming to light gradually. The result is that scholars have realized how difficult and mixed up is the task of preparing an critical text of the A.śa.

Looking at the varieties of recensions, Dr. A.B. Keith has opined that none of these can be taken as conclusive.[12] Dr S.K. Belvalkar has also observed that the final text of the A.śa. is not contained in any single recension.[13] one point has to be carefully noted, and it makes the whole of Gujarat proud, that according to Prof. Dileep Kumar Kanjilal, it was Prof. B.K. Thakore (A professor of History from Gujarat-State) who was the first to make a total effort in the direction of how to prepare the critical text of the A.śa.[14] Prof. Takore in his essay[15] entitled, "The Text of the Śakuntalā,"

9. कालिदास ग्रन्थावली, सं० रेवाप्रसाद द्विवेदी, Pub. Banaras Hindu University, Varanasi, 1986, Editor's Note : Page- XVI.

10. Asiatic Society, Calcutta palm-leaf MS. No. 5287, R.I. Mitra Notice Vol.III, No. 1274. This is the oldest MS. of the Bengali recension bearing the date Saka-1494 = 1572 A.D.

11. See : A Reconstruction of the *Abhijñāna Śakuntalam*, Ed. by Prof. D.K. Kanjilal, Sanskrit College, Calcutta, 1980 (p.7).

12. We must hold that neither recension is of conclusive value. See : Sanskrit Drama by A.B. Keith, OUP, London, 1959 (page : 155)

13. The Final text naturally belongs to no particular recension. See : "The Original Śākuntala" Pub. in *Orientalia* (III), part-II, Calcutta, 1925 (pp. 349-59).

14. Mr. B.K. Thakore, who was *the* first man to venture a thought provoking and all-round approach to the problem. See : A Reconstruction of the Sakuntalam by D.K. Kanjilal, preface page-3.

15. The text of the Śakuntalā. (A paper real at the first Oriental conference, Poona, 1919) by Prof. B.K. Thakore, Pub. by D.B. Taraporewala Sons and Co. Bombay. 1922 A.D.

has made it clear that not a single available recension seemes to contain the original reading fully. He suggested to fix up a critical edition taking into consideration all that is the best, appropriate dramatic. To quote his words in full:- 'Even our oldest manuscripts of it are very modern. If we leave the matter entirely to the orthodox methods of the mere Sanskrit Scholar, we can advance no further than three *Śakuntalās*, the Devanāgari, the Bengali and the Kāśmīrī, *Śakuntalā*, however, is no ordinary play, it is the noblest product of the Sanskrit drama, the most perfect work of the greatest poet of historical India. Cultured humanity cannot possibly tolerate three divergent *Śakuntalās* or even two. It must have one single definitive *Śakuntalā* acceptable to all competent judges. And above all in Kālidāsa we are dealing with an author about whom we can assert categorically that if we can only discover from amongst the variants before us that one which is unquestionably the beautiful, the most pregnant, the most appropriate, and the most dramatic, that one is also unquestionably what Kālidāsa must have written, and not the others. This, at any rate, is the principle of selective comparison I advocate. (See : The Text of the Śakuntala, Section first, page.5.)

3. Interpolations, Variants and their reasons

We saw that of the three plays of Kālidāsa A.Śa., the best one has its text preserved in four to five versions. A study of interpolations and variants that catch the eye in all these five versions, will prove to be of great interest, for beginning with the very title of this work, down to its epilogue (भरतवाक्यम्) the text shows terrible curruption, alteration, addition and variants. The Bengali version has the title as "Abhijñāna-Sakuntala," while the Devanagari version has "Abhijñāna-Śākuntala." In the epilogue whether the reading is श्रुतिमहती or श्रुतमहती (or even श्रुतिमहतां) is also debatable. So, before talking about the critical edition of *A.Śa./ śā*, it is absolutely necesary to look into such innumerable alterations and variants:

(1) In the Devānagarī and Southern versions of *A.śā.*, we have 21 to 24 verses in the third act; but in the Maithili and the Bengali versions, there are 40-41 verses. Thus against the shorter text of the Devanāgarī version, in the Bengali version a whole scene seems to have been added, e.g. Ansūyā says बहुवल्लभा राजानः श्रूयन्ते। The king in reply says : परिग्रहबहुत्वेऽपि द्वे प्रतिष्ठे कुलस्य नः। Here, Śakuntalā observes that her friends have to beg pardon of the king for crossing common etiquette. There upon the friends say that the one who said, 'not to detail the king who is separated from his harem,' has

to beg pardon. The king here syas that he would forgive this fault only if this lady with thighs like Rambha would agree to sleep with him on the grass-bed.[16] On this Priyamvadā comments that, न एतावता पुनः तुष्टिः भविष्यति। Thus there is an open dialogue referring to the love in union. After this the friends go away under the pretext of uniting the young one of a deer with its mother. Dusyanta takes charge of looking after Sakuntala and tries to convince her that the gandharva form of marriage is acceptable even to the elders. But Śakuntalā gets up and stips away and the king follows her. Seeing that he is out in the sun while stepping out of the bower, he returns inside the bower and picking up the lotus stalk of Sakuntalā presses it with his bosom. Sakuntalā who was standing at some distance sees all this. She re-enters the bower under the protext of recovering her lotus-stalk-ornament. The king says: जीवितेश्वरी मे प्राप्ता। and begs to slip the lotus-stalk-ornament in Sakuntalā's hand. Both sit together. Sakuntalā asks him to make hurry: त्वरतां त्वरताम् आर्यपुत्रः। The king is happy to listen to these words and adds: भर्तुराभाषणपदमेतत्। i.e. These words are directed to one's husband. By that time the pollen fallen from the flower-earing of Śakuntalā turns her eyes tearful. The king takes advantage of this and suggests that if she accepts, he would clear the dust from the eye by blowing it up. He tries to lift her face and Śakuntalā tries to stop him. Meanwhile a suggestion is dropped from behind the curtain, viz. चक्रवाकवधूके आमन्त्रयस्व प्रियसहचरम् उपस्थिता रजनी। This scene is not read in the Devanāgarī version. Dr. S.K. Belvalkar has accepted this scene in the Kāsmīrī version by shortening it with some omissions.

In the same way in the Kāśmīrī version (Śā., act VII), there is an interlude - praveśaka-It contains a dialogue and dance of two celestial dancers-nymphs-" ''नाकलासिका''. It informs the spectators that when the disturbance caused by demons was removed, Indra has ordered Mātali to see Duṣyanta back home on earth. This interlude is read only in the Kāśmiri version. It is not read either in the Devanagari, Southern, Maithili or Bengali version. In short this is also an interpolation.

(2) Even the names of characters in their play read differently. Thus, the hero is called दुःषन्त, दुष्मन्त, दुष्वन्त, and दुष्यन्त,, in different scripts belonging

---

16. अपराधमिमं ततः सहिष्ये यदि रम्भोरु तपाङ्गसृष्टे।
कुसुमास्तरणे क्लमापहं मे सुजनत्वादनुमन्यसेऽवकाशम्।।
– See : Richard Pischel's edition (pp.35) has verse No. 24.

to different versions. Accordingly the editors of the critical editors have also accepted difference in this name. Similarly, the Vidūṣaka is also called Mādhavya, Māḍhavya and Muṇḍāvya and Śakuntalā's friend is Anasūyā or Anūsūyā. Similarly, we have Pārvatāyana or Vātāyana, Dhanamitra or Dhanavṛddhi, Śaṅgarava or Śārṅgarava, Hamsapadikā or Hamsavatī etc.

(3) The interludes before Act III, IV and VI are termed प्रवेशक in the Bengali and Maithili versions, while the Kāśmīrī, Devanāgarī and Southern versions call them विष्कंभक in the Acts III, & IV and प्रवेशक in the Act VI. Dr. Rewaprasada Dvivedi has called these as विष्कम्भक, मिश्र विष्कम्भक and मिश्रविष्कम्भक respectively.

(4) In the Bengali and Maithili versions each act is given a separate name, such as Act-I is called आखेटक,, Act-II called आख्यानगुप्ति' Act III is called शृङ्गारभोग,, ActIV is called शकुन्तलाप्रस्थान, Act V is called शकुन्तलाप्रत्याख्यान, Act VI is called शकुन्तलाविरह and Act VII is called शकुन्तलासंवर्धन. But of course in the Bengali the Act VII, and the Maithili Act -II are without names. Apart from these two versions no names are attached to any act in any other versions.

(5) The number of verses in each versions is different. The table below shows this:-

	Bengali	Maithili	Kāśmīrī	Devanāgarī	Southern
Act-I	33	33	30	34	29
II	19	19	18	18	18
III	41	40	24	28	24
IV	24	26	23	22	22
V	32	34	33	30	31
VI	37	37	32	32	32
VII	35	36	36	35	35
Total	221	225	196	199	191

(6) The number of stage directions also differ. Dr. Dileep Kumar Kanjilal suggests the following :

Versions	Stage-directions							Total
	I	II	III	IV	V	VI	VII	
1. Bengali	98	49	97	76	70	101	83	574
2. Maithili	98	51	97	86	68	106	86	592
3. Kāśmīrī	105	53	100	90	75	110	90	623

4. Abridged Devanāgarī	88	45	54	80	60	92	72	491
5. Mix Devanāgarī	92	49	57	82	61	95	75	511
6. Southern	88	45	54	80	60	93	73	493

This deduction shows that the number of stage-directions increase from Bengali to Maithili and Kāśmīrī versions respectively. On the other hand in the abridged versions of the Devanagari and southern versions the number is almost identical with a slight increase in mixed Devanāgarī version.[17]

(7) In almost all the versions of Śa(śā)-kuntalam, the Vidūaṣaka, Nāgaraka-Śyāla, Śakuntalā, her friends, Gautamī and Ceṭī speak Śaurasenī Prākṛta, the two police-officers, fisherman and Sarvadamana speak Māgadhi Prākṛta, the love-letter by Śakuntalā, the songs of naṭī and Haṃsapadikā, presented in Prākṛta-aryās are in Mahārāṣṭrī-Prākṛta. Thus in the Śākuntalam there is a simultaneous use of Sauraseni, Magadhi and Maharastri-prakṛtas. but in different versions their forms are seen to be different. We may illustrate this by quoting the following :

(a) नन्वार्यमिश्रैः प्रथममेवाज्ञसमभिज्ञानशाकुन्तलं नामापूर्वं नाटकं प्रयोगेऽधिक्रियताम्। The speech by naṭī is in Śauraseni Prākṛta. In Bengali version we have णाडअं for नाटकं,, in Maithili णालअं,, Devanagari Version has णाडअं, Miśra-devanāgari has णाटअं, Kāśmiri has णाडअं, and Southern version has णाडअं. Similarly ततो वसन्तोदारसमये तस्या उन्मादयितृकं रूपं प्रेक्ष्य- - - -। is Anasūyā's speech. The fourth word in it is differently noted: In Bengali उन्मादइत्तअं, in Maithili उन्मादइत्तकं, in Devanāgarī उन्मादयित्तअं, or उन्मादइत्तअं in Miśra-devanagari उन्मादअत्तअं, Kāśmiri and Southern versions have उन्मादइत्तअं. These different forms are seen in Śaurasenī-Prākṛta.

(b) In Act VI, after captivating the fisherman the Śyāla observes: अङ्गुलीयकदर्शनमस्य विमर्शयितव्यम्। राजकुलमेव गच्छामः। This is spoken in Māgadhi. The word राजकुलम् is राअउलं, in Bengali राउलं, in Maithili and Devanagari and also in Miśra Devanagari & in Kāśmiri राअउलं।।

(c) The season-song of *naṭī*, in the introduction of the play, reads as:-

ईषदीषच्चुम्बितानि भ्रमरैः सुकुमारकेसरशिखानि।
अवतंसयन्ति दयमानाः प्रमदाः शिरीषकुसुमानि।।

Let us take the verb अवतंसयन्ति. This song is in the Mahārāṣṭrī-Prākṛta.

---

17. See : A Reconstruciton of the Śakuntalam, Ed. by Prof. Dileep Kumar Kanjilal, Sanskrit College, Calcutta, 1980, chapter two, page : 55.

The different forms are read as in Bengali अवअसअन्ति, in Maithili अवअँसअन्ति, in abridged Devanagari त्तदंसअन्ति, in Miśra Devanagari ओदंसयन्ति, in Kāśmiri अवदंसअन्ति and in the southern version it is ओदंसअन्ति।.

Similarly, the structure of pathyā-āryā according to Piṅgala is : in both the lines there must be 7 1/2 gaṇes, in the first, third, fifth and seventh gaṇa, there should not be 'ज' गण i.e. u-u), and in the second half the arrangement should be identical with the first half but in the sixth gaṇa, only one laghu-akṣara should be there. Now this structure is preserved only in the Bengali version. e.g.

खणचु। म्बिआइँ। भमरे। हिंउअ। सुउमा। रकेस। रसिहा। इं। $7\frac{1}{2}$

अवअं। सअन्ति। सदयं। सिरीस। कुसुमा। इँ। पमआ। ओ।। $7\frac{1}{2}$

The Sanskrit rendering is –

क्षणचुम्बितानि भ्रमरैः ऊहत सुकुमारकेसरशिखानि।

अवतंसयन्ति सदयं शिरीषकुसुमानि प्रमदाः।।

In the rest of the versions, viz. Maithili, Devanagari, and Southern the āryā is faulty.

Fortunately, which variant can be acceptable in Śauraseni, Māgadhi, and Mahārāṣṭri Prākṛta in the Prākṛta speeches, in a critical edition has been ably determined by Richard Pischel. So, to this extent the editing of Prākṛta passages has ben satisfactorily accomplished. Prof. Dileep Kumar Kanjilal writes : Pischel's text presents the correct reading of the Prākṛta portions... it shows the near-perfect standard of restoring a text from the mss. critically." (A Reconstruction of the Śakuntalam, page, 174)[18]. A noteworthy point that can be added in this respect is that the Sanskrit rendering of these Prākṛta passages by modern editors deserves re-examination. e.g. the Prākṛta language does not show forms in the dative. Vararuci (6-64) has commanded in '*Prākṛta-Prakāśa*' that for dative,genetive has to be used. Now those who have given Sanskrit renderings have over-looked this and instead of placing the original in dative, they have used the genetive in Sanskrit also. e.g. एत्तिओ वधूजणस्स उवदेसो। shoud be एतावान् वधूजनाय उपदेशः। and not एतावान् वधूजनस्य उपदेशः in Sanskrit. My article, viz. संस्कृत नाटकान्तर्गत प्राकृत षष्ठ्यन्त रूपों का संस्कृत में छायानुवाद could be consulted to advantage in this respect.[19] In all the so called critical editions of Śākuntala this point is

18. However, we may add that Pischel's observations could be verified by consulting our esteemed colleague Dr. K. R. Chandra Ahmedabad.

19. See : *Journal of the Ganganath Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeeth, Allahabad*, Vol. XI-III, January - 1987 (Pub. in 1991), pp. 263 -271.

overlooked.

(8) Now, we will pick up some illustrations from different Acts in all the versions and see what type of variants are located.

Act-I : (i) In the beginning of this drama, the naṭī sings a season-song. Thereafter the stage-director enters and asks: तदिदानीं कतमत्प्रकरणमाश्रित्यैनम् आराधयामः. The Devanagari version accepted by Raghava Bhaṭṭa has this reading. The Bengali version has- तत्कतमं प्रयोगमाश्रित्यैनमाराधयामः. Due to naṭī's song the spectators look as it were they are painted in a picture. The sūtradhāra is also not above this influence. He inquires as to which 'नाटक' is to be staged. But instead he inquires as to which 'प्रकरण' is to be staged? The suggestion is that this play is a play of loss of memory, of rāga-baddha-citta-vṛtti, i.e. of mental activity captivated by attachment ! This beauty is not conveyed in the variant that shows 'प्रयोग' in place of 'प्रकरण' ।

(ii) The hermit says: न खलु न खलु बाणः सन्निपात्योऽयमस्मिन्। मृदुनि मृगशरीरे पुष्पराशाविवाग्निः ।।. This verse is read in the Bengali and Maithili versions, but is not read in Kāsmīrī and Raghava's versions. Śrīnivāsācārya commenting on this observes that तूलराशौ इव is a variant available here in some of the southern manuscripts.

(iii) By the end of Act-I, the king says: गच्छति पुरः शरीरं धावति पश्चादसंस्तुतं चेतः।. This follows the Devanāgarī and Kāśmīrī versions. The Bengali version has असंस्थितं चेतः. Maithili version also reads likewise. But Ghanaśyāma, a commentator from South offers: असंस्कृतं चेतः.

Act-II : (iv) In the beginning of the Second Act, Vidūṣaka bemoanes his fate. He says: आश्रमपदं प्रविष्टस्य तापसकन्यका शकुन्तला मम अधन्यतया दर्शिता। This is read in Devanāgarī, Bengali, Maithili and Kāśmīrī versions. But two commentaries from south, viz. the authors of दिङ्मात्रदर्शना and चर्चा have :- ममादेरस्य अधन्यतया.

(v) Seeing Duṣyanta arriving, Vidūṣaka observes: एषः बाणासनहस्तो हृदयनिहित-प्रियजनो वनपुष्पमालाधारी इत एवागच्छति प्रियवयस्यः। This is read in the Bengali version. In the Maithili there is a slight variation, viz. हृदयनिहितप्रियतमो. But there is a change in the Kāsmīrī version, which has: राजा बाणासनहस्ताभिर्यवनीभिः परिवृतो वनपुष्पमालाधारी इत एवागच्छति। And the Devanāgarī version goes even further: एष बाणासनहस्ताभिः यवनीभिः वनपुष्पमालाधारिणीभिः परिवृतो इत एवागच्छति

प्रियवयस्यः. Such variants could be effective on the aspect of āhārya-abhinaya, i.e. setting and stage-decoration etc.

(vi) Vidūṣaka taunts the king who is attached with Śakuntalā, a girl of the hermitage. The words are: भो यथा कस्यापि पिण्डखजूरैः उद्वेजिनस्य तिन्तिडिकायाम् श्रद्धा भवति, तथा अन्तःपुरस्त्रीरत्नपरिभोगिनो भवत इयं प्रार्थना। In the Maithili we have अभिलाषः for श्रद्धा,, and अभ्यर्थना for प्रार्थना. The Kāśmīrī has a mixture of these two. In Rāghava Bhaṭṭa's Devanāgarī and Southern versions an important variant is seen as: स्त्रीरत्नपरिभाविनः for स्त्रीरत्नपरिभोगिनः।

(Vii) Karabhaka who has arrived from Hastinapur-says : आगामिचतुर्थदिवसे पुत्रपिण्डपालनो नाम उपवासो भविष्यति। तत्र दीर्घायुषा अवश्यं वयं संभावयितव्या इति। This reading is found in Bengali version. In the Maithili version we have पुत्रपिण्डपर्युपासनः, and the Kāsmīrī version has पुत्रपिण्डाराधनो।. But the Devanagari version shows a major change as: आगामिनि चतुर्थदिवसे प्रवृत्तपारणो मे उपवासो भविष्यति। The Southern version has निर्वृत्तपारणो as variant.

Act-III : (viii) In the third act, that describes the Gāndharva-vivāha, Śakuntalā talks to her friends and requests them to find some way so that she may remain in favour of the king. The Bengali version has: तद् यदि वामनुमतं ततः तथा प्रवर्तेथाम् यथा तस्य राजर्षेः अनुकम्पनीया भवामि। अन्यथा स्मरतं माम्। The Maithili has : अन्यथा, प्रसीदत सिञ्चत इदानीं मे उदकम्। which is a variant. The Kāśmīrī version has: अन्यथा स्मरतं माम्। But the Southern version like Maithili has अन्यथाऽवसिञ्चितमिदानीं मे उदकम्। The Devanāgarī version goes still further and offers : अन्यथाऽवश्यं सिञ्चतं मे तिलोदकम्।

(ix) According to Devanāgarī and Southern version, the two friends slip away under the pretext of seeing the young-one of the deer united with its mother. Then the king is introduced as a person who tries to woo and win over Śakuntalā. He is ready to shampoo the lotus-red feet of Śakuntalā But Śakuntalā politely declines the offer for she does not want to disrespect the respectable. She tries to walk away. Duṣyanta stops her and alsks her not to leave the lotus-bed. Śakuntalā asks him to observe limits. The king tries to persuade her by suggesting that there are cases where the elders have upheld Gāndharva-vivāhas of daughters of king-ascetics. Śakuntalā holds her ground and asks him to leave her and she still would choose to consult her friends. The king tries to lift up her lips to imprint a kiss saying that he won't leave her till he tastes the nectar of her lip like a bee kissing a flower for honey. Śakuntalā gesticulates to forbid

him and by then a voice from behind the curtain suggests them to be alert and get separated. Thus the love-scene is over.

Against such short and suggestive love-scene, in the Bengali and Maithili versions we have this scene almost double in lenght and duration. In that scene the king asks Śakuntalā to get his fatigue removed by allowing him to sleep with her on the lotus-bed and thus compensate for her earlier lapse when she had observed that the king should not be separated from his harem. After her friends go away, she tries to get away from the king quite often. She asks the king to observe decorum and that ascetics could be moving around. The king holding the end of Sakuntalā's spirt almost steps out of the bower in a hury. Realizing that they are in the open he leaves her and gets back into the bower. Śakuntalā also withdraws to an extent and requests him: अनिच्छापूरकोऽपि संभाषणमात्रकेण परिचितोऽयं जनो न विस्मर्तव्यः।

The king says that even when you slip away from me you do not leave behind my heart like shadow not leaving the root of a tree's trunk at the end of the day. Hearing this Śakuntalā becomes weak and is unable to move away, mush further. The king tries to console himself with the help of lotus-stalk-ornament left over by Śakuntalā. Śakuntalā returns to the scene under the pretext of picking up the lotus-stalk-ornament. The king says that he would reuturn the bracelet provided she allows him to slip it in her hand. Both of them sit on the stone-bench. Śakuntalā says: त्वरतु त्वरतु आर्यपुत्रः The king is happy hearing the adress- आर्यपुत्र. Meanwhile pollen caried away by the blow of wind drops in Śakuntalā's eye and her sight is hindered. The king wants to remove it with the blow from his month. But Śakuntalā has no faith in him. The king assures her that without the order of her lady-ship the servant won't go any further !

Accordingly he lifts her face and removes the dust from her eye with the help of a blow from his mouth. Then he observes that, that the bee is satisfied even by the fragrance of the lotus. Śakuntalā asks him as to what he would do in case of dissatisfaction. Immediately the king tries to catch hold of her but the words suggesting them to be alert and get separated are heard from behind the curtain.

Thus, as compared to the Devanāgarī version the Bengali version has a lengthier love-scene, which is full of much physical acting also. On the other hand Dr. S.K. Belvalkar has accepted in the Kasmīrī version only four-to five sentences from the Bengali version dialogue. For example the king says : It is not good to go out in the open sun leaving the lotus-bed. But Śakuntalā still goes. The king follows her and holds her skirt. Śakuntalā

asks him to observe decorum, as ascetics must be moving around there. The king on realizing that he too is much in the 'open' returns to the bower. Śakuntalā tells him that he should not forget her who, has though not fulfilled his desire, has made him happy only by soothing words alone. The king says that even if you are slipping away you are not leaving my heart. This moment, चक्रवाकवधूके, आमन्त्रयस्व प्रियसहचरम्। is heard and the scene is over.

(x) AT the end of the third act the hero who feels cheated says: मुखमंसविवर्ति पक्ष्मलाक्ष्याः कथम् अप्युन्नमितं न चुम्बितं तु।। This is read in Devanāgarī, Southern and Kāsmīrī versions. Ānandavardhana observes that 'तु' nipāta is suggestive here. (We know that when 'तु' is spoken the lips get rounded in a way suggesting an attempt to kiss,) But in the Bengali and Maithili versions we have न चुम्बितं तत् where तत् goes with मुखम् in keeping with grammar. But the suggestivity slips away.

Act-IV : (xi) If we look for the Śloka-catauṣṭaya in Act-IV, in the Bengali version we have (a) in यास्यत्यद्य etc., अन्तर्वाष्पभरोपरोधि गदिनं चिन्ताजडं दर्शनम्। and (b) in पातुं न प्रथमं व्यवस्यति जलं युष्मास्वसिक्तेषु या। etc. we have (c) in अस्मान् साधु विचिन्त्य , the fourth line has दैवाधीनमतः परं न खलु तत्स्त्रीबन्धुभिर्याच्यते। (d) in शुश्रूषस्व we have भूयिष्ठं भव दक्षिणा परिजने भोगेष्वनुत्सेकिनी (e) in the verse अर्थो हि कन्या० we have जातोऽस्मि सद्यो विशदान्तरात्मा चिरस्य निक्षेपमिवार्पयित्वा। And the Maithili version also reads identically. While in Devanagari, Southern and Kasmīrī versions in the above verses, the variants read as (a), (b), (c), (d) and (e).

Act-V : (xii) In the beginning of act V, in Devanāgarī and Southern versions, the king and Vidūṣaka enter. Vidūṣaka draws the king's attention to अभिनवमधुलोलुपो भवान् etc. and the king speaks - रम्याणि वीक्ष्य मधुरांश्च निशम्य शब्दान्। etc. He sends the Vidūṣaka to Haṃsapadikā and then the chamberlain (कञ्चुकी), enters. His speech आचार इत्यवहितेन मया गृहीता। etc. follows.

In the Bengali, Maithili and Kāśmīrī versions, the chamberlin enters in the beginning and talks about his affairs and informs about guest ascetics from Kaṇvāśrama who have come to meet Duṣyanta. Thereafter the king and Vidūṣaka enter and the song of the bards- वैतालिका -is heard. Then Haṃsapadikā's song: अभिनवमधुलोलुपो etc. is heard. Thus the beginning of act V differs in these versions.

Act-VI : (xiii) The Vidūṣaka says to the king : भोः न विस्मरामि। किन्तु सर्वं कथयित्वा त्वयैव अवसाने कथितं-परिहासविकल्पः एषः, न भूतार्थ इति। मया मन्दबुद्धिना तथा

एव गृहीतम् । This follows the Bengali and Maithili versions. In these two versions, in the last verse of Act-II also we have परिहासविकल्पितं etc. In the Kāśmīrī version Vidusaka says: न विस्मरामि .etc. and in this version, at the end of the Act-II, we have परिहासविजल्पितं । etc.

The Devanagari and Southern version also read almost the same. The words are: परिहासविजल्प एषः, etc. But the word रहस्यभेदभीरुणा read in Kāśmiri is not seen here.

Act-VII : (xiv) In the Kāśmīrī version only, in the beginning of act VII, there is a प्रवेशक. There we have a dialogue between two celestial demsels called चूतमञ्जरी and पारिजातमञ्जरी. It is stated that Duṣyanta has started his return journey from heaven to earth. Then the two damsels dance. This scene is not read in Bengali, Maithili and Southern versions.

(xv) In the two lines of the epilogue (भरतवाक्य) also, there are variants. The Bengali version has

प्रवर्ततां प्रकृतिहिताय पार्थिवः सरस्वती श्रुतिमहतां महीयताम् ।
ममापि च क्षपयतु नीललोहितः पुनर्भवं परिगतभक्तिरात्मभूः ।।

In Maithili version the two parts are different. Such as महीयसाम् and परिगतभक्तिरात्मना । In Kāsmīrī there is one word different as compared to the Bengali version quoted above. It is परिगतशक्तिरात्मभूः But in Rāghava Bhaṭṭa's Devanāgarī version, we have सरस्वती श्रुतमहतां महीयसाम् and परिगतशक्तिरात्मभूः । Dr. Rewaprasada Dvivedi has सरस्वती श्रुतिमहती महीयताम् ।.

All the fifteen points discussed under item no. (8), clearly suggest that beginning with the title *Śa (Śā)kuntala* to the lat भरतवाक्य variants are noted at all places. Hardly a place could be spotted where there is no change or curruptionl in a given reading.

* *

In *Śa(Śā)kuntala* these variants have crept in due to a number of factors, e.g. mistakes due to the ignorance or lapse of concentration on the part of the scribe, the impurities creeping in while transcribing, this being due to lack of mastery of both the scripts, use of simple synonyms for difficult words, use of grammaticaly pure forms, change of Prākṛta forms that go on changing in course of time, use of regional names, changes to bring out greater suggestivity, trying to generate more laughter through speeches of the Vidūṣaka etc. The biggest factor could be the staging at different places, under different circumstances and times, with every fresh presentation

the stage-director and his dramatic troupe could have introduced innovations catering to local choice. Additions, alterations and omissions could have resulted by this. This point is supported by our observation under (6), where a terrific difference in stage directions was noticed above. The stage director concerned could have continued the practice of introducing changes keeping in mind the local taste. The present writer has contributed a paper viz. शाकुन्तल के विदूषक की उक्तियों में पाठान्तरों का एक समीक्षात्मक अध्ययन।[20] which tries to suggest which recension could be the central point from which variants could have emerged, or exchanged.

4. The number of manuscripts (MSS) and testimonia

Considering the five versions of the play, *Abhijñāna-Śa(Śā)kuntalam* and the illustrative variants shown about, the task of restoration of Kālidāsa's original text seems to be full of great difficulties, if not impossible. But if an attempt has to be made in that direction, we should know what should be with us to start with. Dr. Dileep Kumar Kanjilal has made an all-out effort in this direction, and the result is that perhaps among some 150 odd editors of A.Śa. he is most noteworthy, and so special. With this we will try to take note of the mss. and testimonia available in this context.

The New Catalogus Catalogorum (Madras) Mentions 450 mss. which preserve A.Śa. and /or its commentaries. There are 375 catalogues published till day, out of which Dr. D.K. Kanjilal had an access to 120. The 72 lists prepared by Dr. V. Raghavan which mention mss. that are not mentioned in the catalogues, are not included in the above. On the strength of these 120 catalogues, Dr. D.K. Kanjilal had all information regarding 250 mss. and some 56 more were noticed by him which preserved the copies of the commentaries on A.Śa.

Now classifying these on the basis of scripts, we have 1 in Nevari, 4 in Śārdā, 4 in Maithili, 25 old Bengali, 150 in Devanagari, and 80 in Southern scripts, such as granth, telugu and Kannada etc.

For the first time when in 1919 A.D. Shri B.K. Thakore had raised the issue of an all-acceptable critical text, the oldest mss. consulted was of the 17th century. but when Dr. D.K. Kanjilal picked up this issue he has an access to the Nevari ms. of the 12th Century. The ms. is mentioned in "A Catalogue of Sanskrit Manuscripts", at the Asiatic Society, Calcutta, Vol. V. No 5289/5653. Then there are mss. from Bikaner and deposited in the

20. This paper was read at the All India Oriental Conference, Poona Session XXXVI, 1993 and was awarded Dr. V. Raghavan Prize.

Bhandarkar Oriental Reserch Institute, Pune, oldest among them being of 1532 A.D. There are other mss. in the Asiatic Society, Calcutta of 1572 A.D. Those in Paris are dated 1612 and 1671 A.D. The readings of these mss. confirm the readings of the oldest Nevari Ms. (and Dr. D.K. Kanjilal relied on this ms. for preparing his critical edition of A.śa.[21]

*

There are 14 commentaries on the *A.Śa.*, but none of the commentaries is earlier than the 15th century. Most of these are again from South : They are (i) Kāṭayavema's Kumāragiri-rājiyā (1391-1414 A.D.); (ii) Śaṅkara's Rasacandrikā (1450-1500 A.D.); (iii) Candraśekhara's Sandarbha-ṭīkā (1600-1653 A.D.); Ivi) Abhirāmas Diṅmātradarśanā (date is not confirmed, but after 1400- A.D.); (v) Dakṣiṇāvartanāth's commentary (undecided); (vi) Nārāyaṇ's Abhijñāna-Śākuntala-Prākṛta-Vivṛti (1650 A.D.); (vii) Srinivāsa's Sahitya, (viii) Nālakaṇtha's Śākuntala-vyākhyā, (ix) Bāla-govindāraja's Govinda-brahmānandiya, (x) Carcā, which is anonymous; (xi) Śrīkaṇṭha's ṭtīkā, (xii) Ghanaśyāma's Sākuntala-Sañjivana-ṭippaṇa (1728-1735 A.d.), (xii) Rāghava Bhaṭṭa's Arthadyotanikā, (xiv) Narahari's Śakuntalā-ṭīkā (1650 A.D.) etc. Even after 1800 A.D. some commentaries have been written but they are not noteworthy.

Most noteworthy among the above is no.3 - Candraśekhara's Sandarbhadīpikāṭīkā. There were seven traditions before Candraśekhara, e.g. 1. The one which he considers as exemplar and comments upon; 2. Śaṅkara's reading, e. Tirhuta or Tirabhuktiya, i.e. Maithila-Bihara-reading, 4. Southern reading, 5. Eastern reading , 6. Purāṇa pustaka-pāṭha and 7. the old book from other region.

If we attempt classificaiton of these commentaries from the point of view of different versions, we feel that (1) Candraśekhara comments on the Bengali version, (2) Śaṅkara and Narahari have Maithili version, (3) Rāghava-Bhaṭṭa has Devanāgarī, (4) Kāṭayavema, Abhirāma, Carcākāra, Ghanaśyāma and Srinivāsācārya have the Southern version, (5) There is no commentary on the Kāsmīrī version noticed till day.

That these commentaries are of great use in critical text editing is explained by Dr. Dileep Kumar Kanjilal. He says that in preparing the critical texts of the Mahābhārata and the Rāmayaṇa the evidence of mss. was taken into account, and commetaries and translations were treated as subordinate.

21. It may be noted that the oldest Ms. used for the Critical edition of the *Mahābhārata* was dated 1511 A.D., and that of the *Rāmāyaṇa* was 1020 A.D.

But in case of Śākuntalam all the commetaries are more useful, because they preserve the tradition of different readings. Thus the commentaries should be given equal importance[22]

In the text fixation of A.Śa. (!) the mss. of the play and (2) the commentaries on the play and (3) a third important material of testimonia is derived from quotations in the works on poetics. Similarly works on dramaturgy, and anthologies are also noteworthy. In this context all the articles by Dr. T.S. Nandi with reference to works on poetics and dramaturgy should also be taken care of. He has two articles viz. (i) Fixing up of some variants from Kalidasa (*Sambodhi*, Vol. II. 1982-83, pp. 154-165), and (ii) Fixing up of some variants from Kalidasa (Sambodhi XII, April 1983-January 1984, pp. 89-97), wherein different works on poetics are consulted to fix up this or that reading in Śākuntalam[23]. Allowing some credit to Dr. T.S. Nandi we may observe that in his effort, he has not pin-pointed as to which version this or that reading belong to. Dr. D.K. Kanjilal has done it and has suggested that Vāmana seems to follow the Kāsmīrī version.[24] Thus it is supported that the larger recension of Śākuntala is as old as 9th century. Two verses read in the love-scene of the Act-III are quoted by Visvanātha and also in Gaṇaratna-mahodadhi. A third verse is quoted in Vidyākara's (1110-1130 A.D.) Subhāṣita-ratna-koṣa (verse No. 493). This shows that the Bengali version must have become prevalent by 12th to 14th century A.D. Barring these three verses no portion of the longer recension is quoted by any ālaṅkārika.

5. The search for the original text and views on its restoration.

After taking stalk of these five versions, the problem of text fixation of Śākuntala seems to remain a *yakṣa-praśna* for all time. Dr. A. B. Keith holds that no recension could prove to be conclusive.[25] Dr. S.K. Belvalkar also has a similar opinion. He feels that no recension seems to present the original reading in full.[26] Dr. Dileep Kumr Kanjilal has based his efforts on the

22. See : A Reconstruction of the Śakuntalam, by D.K. Kanjilal, Calcutta 1980. (p. 17).

23. And works on alṅkāra proper..... are greater authorities than any of the present day editor.–T. S. Nandi, Sambodhi, vol. II., 1982, p.145.

24. It is interesting to note in this connection that all the eight poeticists hailing from Kashmir have invariably cited the peculiar Kashmirian readings of the enlarged text....this unmistakably proves that the so-called enlarged version of the Śākuntala was known in Kashmir with certain alterations for several hundred years since the appearance of Vāman. – D.K. Kanjilal (p. 79).

25. We must hold that neither recension is of conclusive value. – Sanskrit Drama by A. B. Keith, page : 155.

26. The final text naturally belongs to no particular recension. See : The Original Śākuntala, by S.K. Belvalkar, Orientalia - II, Calcutta, 1925, page - 359.

Nevari ms. and though the critical text he has furnished is closer to the larger recension of Bengal, he holds that it is the oldest text also and is genuine. This reading has not only the support of the oldest scribal tradition, but is also suported by works on poetics. but we fear that even Dr. D.K. Kanjilal's views also will not be favoured by all. To quote him "It is in the Abhijñāna-Śākuntalam that the Indological world is both united and divided." He suggests that one should not take sides about whether Kālidāsa wrote this reading or that, but one should examine how poeticians, dramaturgists, or anthologists have accepted from Kālidāsa. If such quotations go to suggest the existence of the larger recension even in 10th century or earlier, it is more advisable for people in 20th century to accept that perhaps the oldest text belonged to the larger recension.[27]

Against the traditional view of Dr. D. K. Kanjilal, Prof. B.K. Thakore on the other hand notices that the time gap between the original work and its available mss. is of hundreds of years and so it is the natural task and duty of the learned to make a free and critical comparison of all the recensions and try to arive at the original.

We may add that Dr. D.K. Kanjilal has been over enthusiastic about his observations. That the बृहत्पाठ i.e. longer recension is quoted by Viśvanāth and others need not prove tht it was the original one. For one,Viśvanāth and others belong to the eastern part where Bengali version could have popular, and as Dr. S.K. Belvalkar suggets the Kāsmīrī version also could be oldest as Vāman (from Kashmir, 9th century) is familiar with this.

6. The इतिकर्तव्यता 'must' before the restoration of a critical text of Abhijñāna-Śākuntalam

(i) The Southern recension has to be fixed by consulting all South Indian mss. material.

(ii) All unpublished commentaries have to be published first.

and

(iii) a critical text should mention all readings of whatever versions and mss.

(iv) A search for a ms. earlier than even the Nevari should be continued, for even this document is much later as compared to the date of Kālidāsa (even if it is 400 A.D.).

---

27. One must not think in terms of what is truly Kālidāsian or non-Kālidāsian but what the anthologies, poeticists, and literature of India cite from the text of Kālidāsa. If evidences testify to the existence of the alleged enlarged version before the 10th century, it would be proper for us in the 20th century to accept the same as more authentic than any interpretative reconstruction. – D.K. Kanjilal, page - 132.

THE ATHARVAVEDA AND ITS ROLE IN THE MODERN TIMES*

Dr. C.L. Prabhakar

Bangalore

1. The Nature of Atharvaveda

Atharvaveda (*AV*) takes its name of its seer Atharvan. Atharvāṅgiras is its ancient name. However, this veda is termed as "Peoples Veda" or "Veda of the Masses", because of the nature of its subject matter. There are mantras in it. 'Mantra' is defined severally. It is derived as '*Mananāt mantrāḥ*' meaning it as 'a product of thinking'. Also it is taken as '*manaḥ trāyata iti*' i. e., protects 'the mind'. It solaces, enthuses and rejuvinates the mind. And therefore, every mantra has a hold over the mind. Mind is a factor that distinguishes one another in the society. The Vedic mantras are accompanied by 'tantra', the practical application of the same. So the effects are certain when a combination of a right mantra and its tantra is coupled. Tantra, in other words is described as '*Viniyoga*' (employment).

• Generally the mantra of the Veda contains suggestion for its ritualistic *viniyoga* within itself as the case msy be. The AV mantras are distinct in their nature and therefore their corresponding *viniyoga* is hinted therefor. It is further not mandatory that all the mantras must have the tag of *viniyoga* or suggestion for the same. However, in case of *AV* all the mantras have *viniyoga*. The magical spells further would not hint their application at certain places. In respect of RV and YV, the degree of ambiguity is less. AV provides formulas for sacrificial rites, optional rites. In addition these involve problems of health, long life, personal relations, family- relations, economic, social and political matters and several other aspects of interest like society, mythology, poetry, culture, sacraments etc.

AV refers to the normal necessities of life and prosperity of the people at large while RV much bothered regarding higher strata of people in society, then AV the other strata of the society and hence the study of RV and AV would be providing full picture of the contemporary society of Vedic times. AV does not specialise much to participate in the sacrificial

discipline and its other complexities with which the other Vedas- RV,YV concern themselves very much.

2. Origin of the Atharvaveda :

The origin of the veda is not definitely known. However, tradition points out a few theories. Sāyaṇa and others say that Veda is the creation of Īśvara. If the existence of this is threatened Īśvara, the supreme, would reinstate protecting the same.

Another theory was that the Vedic mantras were a common floating mass. Bhagavan Veda Vyāsa compartmentalised it basing on the character of the vedic material. This division probably was based on, the character of verses viz. ṛcs, yajus, sāmans. Further those which contained magical character in principle, are grouped into *AV*.

AV became a veda with equal status with the other vedas, quite later. Even in the times of Vālmīki, and Kālidāsa, *AV* was not counted among 'trayīvidyā' or 'vedatrayī'. It, was assigned a separate status.

In *Mahābhārata*, however, *AV* received due reverence and Importance. Vedavyāsa taught the verses of Atharvan character to seer Sumantu who in turn taught to his pupils and the pupils spread the Veda in the world. A separate tradition of AV came into popularity. There came followers of that Veda. Compared to the number of followers of the other three vedas- RV, YV and SV, the following of the tradition of this Veda is limited.

The knowledge of Veda is exclusively termed as 'Vidyā' (Philosophy). In the same strain, the Atharva Vidyā implied magic and philosophical knowledge, thereby this Veda claimed a sizeable place in the field of Vedic Religion and Philosophy.

Contents of the AV

The rites, found in this veda are grouped into 'Śānti karmas', 'Puṣṭi Karmas' and 'Abhicāra Karmas'. In addition to these, there are other rites which pertain to the beneficial purposes of one's own and ruinous desires of the other. Looking through the sets of the Atharvanic verses of the available version of the AV in full, we realise its character to be unique, mainly, as it appears the purview of this veda extends to *abhicāra*, Medicine and optional rites to realise certain ends.

It is highly interesting, the activity of the AV is also linked up with the influence of various RV - deities. As a result, it is clear that stature of deities

did undergo change in the folds of AV.

AV shows out at many places that gods cure diseases and devils cause diseases. This marks out the work of gods and devils who vie with each other for success, a phenomenon developed in Brahmana stage of Vedic literature. In addition to the aim of providing 'Comfort' and 'Solace', to the sufferer, this veda vouchsafes to cater the other interests of human personality. These interests vary from individual to individual and as well state to state and region to region.

For example, the Pṛīthivī Sūkta (12.1-1-63) of the AV is a marvellous piece of poetry, wisdom, instruction and devotion. It infuses the sense of belongingness to mother earth, *putro' ham pṛithivyāḥ* since Earth as Mother strives endlessly to provide food and nourishment and comfort and happiness to her of spring living upon her. Tears of joy and sense of greatefulness outburst the moment the relevant lines of that poetry are read out and reflected upon. The sūkta on 'Kāla' (Time) is again a grand piece. It speaks; how the 'Time' influences the moods and activities of people upon the earth. The mantras relating to the domestic rituals like Upanayana, Vivāha etc. are so contentful in thought that we are just overpowered by awe and admiration.

The Priest of the AV

Each Veda is represented by a priest for all practical purposes. He would have assistants too. 'Hotṛ' is the priest of RV. Brahman is the priest of the AV. He represents this veda in a sacrifice. He does not quietly sit but would be joining in the utterance of the sacrificial formulas. His magical powers are transmitted through the utterances. He is the supervisor endowed with the knowledge of Magic. He guards and protects the sacrifice and helps for its uninterrupted completion. He drives off the evils and urges gods to bless. His permission is sought at certain places in respect of the progress of a sacrifice. Since AV is regarded as the earliest literary document on Medicine its priest is deemed to be aware of the Medicine. He knows diseases and their cure with suitable herbs whose administering goes with the Atharvanic rites and utterances of mantras. In fact, there is a thinking that the Brahman of the AV is the precursor for the concept, of 'Brahman', "The All-knowing" developed in the upanishadic literature. The rule being that 'Brahman' should be 'All knowledgeable' and also 'known for ability and good care' in order to recognise good and evil simultaneously.

Evil attacks stealthily. That has to be accordingly warded off and this implies good skill. Moreover, Brahman is a mediator. He effects cure. If he is impelled otherwise, he instills unhealth over enemies. Brahman priest holds a 'sensitive', powerful role' in the system of society as such.

V. The Brahman of the AV

Saṃhitās are compilations of mantras. The portions of the Samhitā texts are not tenable for easy comprehension and understanding. Aids (Help), therefore, are supplied to unravel the meaning of the mantras. Brāhmaṇas, Āraṇyakas etc. row upto untie the difficulty of understanding the veda mantras contextually. Brāhmaṇa is the earliest commentary of the respective Vedic verses like of any other veda. AV has a Brāhmaṇa text viz. *Gopatha Brāhmaṇa* (GB). Its help to know *AV* is remarkable. Its character is unique among the other Brāhmaṇas. *GB* exhorts the 'Atharva' as the highest religious lore (Brahma) and so calls *AV* as 'Brahmaveda'. It is true. AV contributes highest number of upanishads to vedic philosophy.

VI. Impressions of the AV

Impressions upon the *AV* are several. They are mixed cursorily to mention, some hold that *AV* is 'Sacred'. Another section consider's it not sacred. Moreover the ancient name of *AV* signifies *AV* to contain holy and unholy matter. Rather 'Atharvāṅgiras', the name of AV, represented holy magic (Atharvan) and unholy magic (Aṅgiras) i.e. in other words white magic and Black magic. The opinion in respect of the percentage of each of this element appears divided. The reasons, probably being the character of AV was being despised by 'Dharma granthas' (Law Books). AV looks more at causing diseases or health hazards to such people not favoured by *Yajamānas.* Prof. Macdowell has well accounted of this change in the tradition. It could be true since those who love to cause evil and unhappiness would be discouraged in the society. In a way, the harmony in the society would be imbalanced. The various 'abhicāras'threaten the security of helpless class. It is a disadvantage. However, the positive aspect of this veda attracts the attention of people. For quite some time, AV lost its place in the hearts of orthodox people who voted for sacrificial religion and self upliftment and self englightenment. No doubt each sacrifice has an element of magic. But in a sacrifice, it is authenticated there is only holy aim being carried out. '*Svargakāmo yajeta*' would indicate the purpose that any individual seeks in his life through sacrifice.

Upanishads give an impression that in respect of enriching vedic

religion and philosophy, AV lends a back bone (Support). AV is rather foundation to the rise of another Religion viz. 'Atharvanic Religion' of the veda. Atharvanic element is rather so 'all pervasive' that every bit of religious activity rises with that background only. If we were to talk in a language of later time, it is like in the epic *Rāmāyaṇa* wherein 'Rāma' the hero was 'All in all'. He was being supported by every other character figuring in the composition.

AV also talks of 'do s' and 'don'ts in a very effective manner, a message to elevate the human character and conduct and therefore scholars consider AV as nice source for *Kavi* and *Kāvya* concept alongwith which literary excellence also is derived from the verses of the *AV.* It would be clear further through the study of this Veda, that when the knowledge of this text when properly harnessed under the contact of Indian tradition and scienctific understanding, surely it infuses hope in mankind periodically. Thereby AV being under the state of Veda becomes substantiated. Everybody experiences that AV is a treasure house of many useful thoughts of practical interest. (See Bibliography 15). Actually many foreign scholars turned their attention with greater interest to tap the resources latent in the verses of the AV. AV in the hands of Prof. Whitney gained a nice analytical stature and which prompted many scholars to take up its study with rich hopes.

VII. Importance of AV

As has been discussed, the hymns of the AV are relevant to our contemporary times which has anxiety to make life safer, comfortable and at the same time quite enjoyable. The chief interest lies in its knowledge of Medicine. Ayurveda that lends hope for rejuvenation and extention of life upon this earth, takes its roots growth and inspiration from AV. For example, AV describes 'Takman' (fever) and this is most dreaded bodily condition. Fever, however, is a symptom of danger. Likewise '*Śirṣa vedanā*' (Headache). If these are basically controlled through *oṣadhi-vanaspatis,* the health could remain balanced. At 5-22-4 i.e. hymn against fever (takman), the fever is asked to go away to gandharvas, the mūjavants, the Aṅgas etc. This is a kind of practice of transference of the diseases to the enemies who are not liked by a devotee.

Agni is appeased. He is recognised as a deity who would ward off fever. This is in consonance with the dictum: '*uṣṇama uṣṇena śamayati*'. Frog is described to play an important part in the magical remedy against fever.

Another dreaded disease is Yakshman (Consumption) which affects the various parts of the body. Removal of 'Yakshman-attack' is seriously attempted in *AV*. This Veda points out the cause of the disease (Yakshman) is due to excessive sexual intercourse also. In this manner, it is possible to list out various diseases, causes and cures from the portions of AV and therefore in this regard the importance of AV is undeniable. With the help of magical charms of the AV immediate relief could be procured. For example one of the charms was used to quieten the inflammation of Kidney (*vṛkka*).

There are many other technical topics that would emphasize the importance of *AV* even at this present age.

VIII. Arrangement of the Atharvaveda

This saṃhitā contains twenty kāṇḍas. Each kāṇḍa is divided into sūktas and each sūkta further into a number of verses and the number of verses, however, is not constant. RV too is known for similar modern division. Mantras of the Veda in general bear independent character, so even when the mantra is stripped away, it still fits in another context suitably. But in case of AV, it seems slightly difficult.

IX . Role of Atharvaveda

There is a notion that AV is useless. Probably so because of its non-participation in the '*Sreśṭhatama Karma*' viz. sacrifice. However, for an academic enquiry, AV is a veritable ground for knowledge. Its contribution to knowledge and experience is noteworthy. It is primary source book for Āyurveda. Gods are the erstwhile physicians and surgeons. That faculty is practised by people on land. Sage Atharvan is the father of physicians. He fashioned amulets to cure patients of malady.

AV is also a source book for 'Dhanurveda', knowledge of archery. It gives means how best enemies could be over-thrown not necessarily always through wars. This veda lends a hope that not with much physical effort, the enemies could be conquered. *AV* forms a chapter for the warfare of Ancient India. *AV* verses contain references to various wants and desires. It is a sure help to accomplish them.

Indra, Agni etc. are brought down of their stature. It has become easy to appease them and derive help from them. they are commended to attend to even the trivial needs of worshippers and therefore the *AV* became significant. Religion becomes attractive when some extra

conveniences are shown to worshippers. For example: the tough Indra, the war hero of *RV* (vṛtrahā) is asked to do a very simple favour changing the mind of a woman liked by a devotee. The deeds of gods in AV are not always heroic and they are at the service of the worshippers.

The treatment of diseases is suggested in *AV*. It is often through rough method. Knowledge of Anatomy is quite substantial (2.32.1-7) . Surgeons attended the post-mortem examinations of human body (Vide Dr. N.J.Shende : *Religion and Philosophy of AV*).

Oṣadhi Vanasapatis are well identified to the effect that they are employed rightly for the illnesses. The Yajamāna is also selfish. He is capable of transferring deseases to people whom he hates and who hate him (*Yo'smān dveṣṭi yam ca vayaṃ dviṣmaḥ*). All such practices, however, added to the insanity, from the view of orthodoxy of contemporary times.

There are many fields to which *AV* claims its own degree of contribution. Therefore, though sacrificially this was not commended, still from modern viewpoint *AV* should be subjected to fair study and interpretation.

X. Conclusion :

The following observations, to sum up would be rewarding.

1. AV which popularly takes its name after its seer Atharvan has multifaceted personality. Its utility is rewarding in case a systematic study of the verses and their application is done. The traditional background to see through the secrets of this Veda would be rewarding.

2. It would be realised that the times of AV would not be much different from the contemporary times because the subject matter/verses forms a part of literature that reflected social conditions.

   The maintainance of body and life here is rather the same to people at all times. The modern times imply, however, raise in the standards of living.

3. The *AV* and its interpretation remained a problem because of interpretation of *mantra-tantra* contents of this veda. Through thinking and discussion the secrets and true meaning of the verses of this veda are unravelled gradually. Moreover what text of *AV* we have, now is negligible compared to the portions of text that we lost. Paippalāda version discovered of late and it gave scope of comparison

of texts and enhancement of knowledge.

4. It could be realised that AV in particular looked to the health, security and longevity of the people upon the planet. *AV* at one place said '*Samudra āyuṣman, Samudra iva āyuṣmān ahaṃ bhūyāsam*'. Also it said 'jarām gaccha' implying a sense that having born one should live upto old age to which ordinance, AV lends clues and measures.

5. It has direct appeal and utility to the suffering section of the humanity on one hand, and on the other to the intellectual who is going to unravel the wonders of nature.

6. The role of this Veda is yet stronger because the verses of the veda simply do not promote the dictum: "Pūrvajanma kṛtaṃ Pāpam, Vyādhirūpeṇa bādhate". It analyses enough and meted out cure and redress to them either through an optional rite or magical charm or administering of *oṣadhis* followed with the utterance of relevant charms.

7. Medicine, Dhanurveda and *Dharma sangati* and *Kāvya guṇatva* etc. formed the contents of the AV. As a result, the mantras do not look estranged from the contemporary needs and situations and problems and solutions.

8. Therefore, undoubtedly if attention paid unto the study of this veda it would be highly productive. Current endeavour to unravel the utilities of this Veda would be of significance to human happiness and world peace.

BIBLIOGRAPHY

* Paper presented at international conference on Atharvaveda at Newyork

1. The Religion and Philosophy of the Atharvaveda, Dr. N.J.Shende, BORI Poona 1952.
2. The Foundation of Atharvanic Religon, Dr. N.J. Shende, Poona, 1954.
3. The Atharvaveda and the Ayurveda, Dr. V.W.Karambelkar, Nagpur 1961.
4. Pṛithivī Sūkta of the Atharvaveda, Dr. C.L. Prabhakar, QJMS, 1987 and SP, AIOC, 1986.
5. The little and the Great Traditions in the Atharvaveda. Dr. Sukumari SP AIOC 1988.
6. Magical aspects of Repetition - RV & AV – Nilanjana Sikdar Datta (SP AIOC 1986).
7. Magic, Miracle and Superstition in India. Chadam Chakravarti SP AIOC 1986
8. Physicians of the Vedic Age, Prof. V.K. Verma, SP AIOC 1982.

9. The Importance and significance of the Welcome and Hospitality of the Guest in the light of Atharvaveda. Rajakumari Kubba SP AIOC, 1986.

10. The Skeleton Burial-A remotest mode in the Disposal of dead as evidenced in Satapatha Brahmana. Pranadasankar Chakravarti, SP, AIOC 1986. The Author here refers to AV portion relevant to deed of Burial. We derive that Eschatology also is a cherished matter in AV.

11. The contents of the Atharvaveda Dr. C.L.Prabhakar, QJMS Bangalore 1982.

12. The position of the GB among different schools of the AV. DN Adhikari, Calcutta, SPAIOC 1993.

13. Vedic concept of Nationalism in modern perspective. Yveshv Verman. SP AIOC 1985. Here he enlists certain point to stress the concept of 'Rāshtrīyatā' in veda.

14. Kavi and Kāvya in AV. Dr. N.J. Shende, Poona 1969.

15. AV 101.1, there is a charm wherein the bad dream's evil effect is removed.



THE DATE OF BHĀSKARĀCHĀRYA

Upendra Nath Roy
Matelli

A Riddle

Albrecht Weber, writing in 1852 A.D., was baffled enough to observe the following about the date of Bhāskarāchārya "According to his own account, he was born in Saka 1036 (A.D. 1114) and completed the *Siddhānta - Siromaṇi* Sake 1072 (A.D. 1150).......... But Alberuni, who wrote in A.D. 1031 (that is, 83 years before Bhaskara's birth), not merely mentions him, but places his work - here called *Karṇasāra* - 132 years earlier, namely in A.D. 899 ; so that there is a discrepancy of 284 years between the two accounts. I confess my inability to solve the riddle."[1]

It happened before the English translation of Alberuni's work appeared in 1910. The translation showed that the true reading was not Bhāskara, but Vittesvara. According to Satya Shrava, the author intended by Alberuni was Vaṭeśvara, whose work remains "unnoticed in a single fragmentary manuscript deposited in Punjab University Library" and who "gives his date Sakendrakāla 702 (780 A.D.)".[2]

That does not solve the riddle as the date 780 A.D. given by Satyashrava does not tally with the 899 A.D. mentioned by Alberuni. Secondly, Alberuni cites Utpala as well as Bhāskara. Thirdly, Utpala quotes Bhāskara by name and the two verses quoted by him are found in the *Siddhānta - Śiromaṇi* of Bhāskara.[3]

The solution of the riddle according to Paṇḍita Saya Shava lies in the assumption that some earlier era than that of 78 A.D. was meant by Bhāskarāchārya,[4] when he wrote the following –

रसगुणपूर्णमही 1036 समशक नृपसमयेऽ भवन्ममोत्पत्तिः।
रसगुणवर्षेण 36 मया सिद्धान्तशिरोमणी रचितः।।[5]

---

1. A. Weber, History of Indian Literature, popular edition, 1914, pp. 261 - 262
2. E.C. Sachau, Alberuni's India, Vol. I, 1852 A.D., P. 156.
3. Satya Shrava, The Sakas In India, Delhi, 1981, P.57
4. Do, P.57
5. Siddhānta - Siromaṇi (Golādhyāya), Khemraj Shri-Krishnadas, Bombay, 1937, P. 121.

Karanasara

First of all, we have to observe that Bhāskarāchārya was not the author of *Karṇasāra* or *Karaṇasāra* (to spell it correctly). Bhāskarāchārya wrote a work called *Karaṇa - Kutūhala* in Śaka 1105.[6] Obviously Alberuni could not refer to it. As for the work of Vaṭeśvara, its date is Different. So we have to conclude that Vittesvara son of Bhīdatta or Dhīdhatta is meant who wrote his work in Saka 821 (that is, 899 A.D.)[7]. That solves the riddle to the extent Alberuni is involved with the particular date 899 A.D.

Several Śakakālas

There can be no gainsaying the fact there were at least two eras connected with the Śakas. The era of 78 A.D. marks the end of their rule in India while the other was used in their coins and inscriptions. We are still in dark as to when the former era began. Moreover, we have evidence to suggest that the very word Śaka was used by people for eras founded by several rulers and had become synonymous with the word 'era'. Thus, Bhaṭṭa Utpala in the commentary of Varāha Mihira's work, *Bṛhajjātaka*, quotes a verse from a work of a Yavana king and astronomer Sphujidhvaja which records the year 1044 of some era :[8]

गतेन साभ्यर्धशतेन युक्ताप्यङ्केन केषां न गताब्दसंख्या।

कलाः शका - 1044 - नां सविशोध्य तस्मादतीतवर्षाद्युगवर्षजातम्।।

Utpala volunteers the information that Sphujidhvaja was later than the Śaka - Kāla which may mean either the era of 57 B.C. or 78 A.D. If so, the era recorded by him must have started not later than 1101 B.C. or 966 B.C. as the case may be.

Similarly, A.B. Kieth quotes a reference from a Nepalese manuscript of a Yavana Jataka to the effect that Sphujiddhvaja brought out his work in the year 191 of an unspecified era.[9] Were that the era of 54 B.C., it would place him in the second century A.D. Were it the era of 78 A.D., it would place him in the third century A.D. But the era of the Yavana Jātaka may be some other one as well.

---

6. S.B. Diksita, Bhāratīya Jyotiṣa, Lucknow, 1975, P. 347
7. Do, P. 316
8. Bṛhajjatakam (editd. by K. Joshi), Motilal Banarasidas, Delhi, 1985, P. 150
9. Satya Shravạ, The Sakas in India, P. 55.

Epigraphical Evidence

Under the circumstances, the use of some other earlier Śaka era by Bhāskarāchārya appears logically possible. But Satya Shrava himself is aware of a difficulty. He quotes the following from *Siddhānta Śiromaṇi* :

गतोब्ध यन्द्रिनन्दै 974 मिते शाककाले तिथीशै - 1115 भर्विष्य-त्यथाङ्गाक्षसूर्यैः

and remarks – "if this reading is corect, the year 974 Saka having expired will show that Bhāskara was later than 974 Saka."[10]

That is not the only difficulty. Epigraphical evidence supported by his own statement about his family etc. leaves no doubt about his date. An inscription discovered from a Bhavani temple of Patana informs that Bhāskarāchārya's grandson, Changadeva was the astronomer of the Yadava King Singhana, the ruler of Devagiri from Saka 1132 - 1159. Changadeva had founded an institition at Pāṭana for teaching the writings of Bhāskarāchārya and other scholars of his family. The verses 17 - 23 record the names of the fore-fathers of Changadeva. According to this inscription, the family belonged to the Śāṇḍilya gotra. Trivikram, his son Bhāskara and grandson Govinda were the predecessors who were followed by Prabhākara, Manoratha, Maheśvar, Bhāskara, Lakṣmīdhar and Changadeva successively.[11]

There is another inscription discovered from a temple of Saraja Devi. Both the temple and the inscription belong to Anantadeva, a descendant of another branch of the family who built the temple in Saka 1144. The first two names Manoratha and Maheshvar occur in that inscription too.[12] Moreover, these inscriptions agree with what Bhāskarāchārya himself says about his family, namely, (1) that he belonged to the Śāṇḍilya gotra, (2) his father's name was Maheshvar, (3) he was the dweller of the village Vijjaḍviḍa near the Sahyādri.[13]

Now, Bhāskara, the son of trivikram held the position of Vidyāpati at the court of Bhojarāja, the author of Rājamṛgāṅka, a work dated 964. Jaitrapāla, the patron of Laksmidhara was the ruler of Devagiri from 1113 to 1132 Śaka. Singhana, the patron of Changadeva ruled from 1132 to 1169 Saka. These dates given in the era of 78 A.D. are beyond dispute and

10. Do, P. 56

11. S.B. Diksita, Bhāratīya Jyotiṣa, P. 341 - 342

12. Do, P. 342

13. Siddhānta - Siromaṇi (Golādhyāya), P. 121

leave no room for the assumption that Bhāskarāchārya used some other era.

Solution

Now, if Bhāskarāchārya did not use some other era, how can we solve the riddle? Utpala quotes verses from Bhāskara's work but the work mentioned is not the *Siddhānta - Śiromaṇi.* It is called the *Bhāskar - Siddhānta* (तथा च भास्करसिद्धान्ते).[14] Is it reasonable to hold that UTPALA did not know, or could not spell correctly the name of the work, he was quoting from ? I do not think so. So we have to admit that Utpala was quoting a different and earlier work by a different and earlier author. That earlier work was evidently called *Bhāskara - Siddhānta* and the earlier author was none but the son of Trivikrama called Bhāskarabhaṭṭa. If those verses are found in the *Siddhanta Śiromaṇi*, we need not hesitate to declare Bhāskarachārya the borrower.



14. Bṛhajjatakam, P. 2

पंचाल के प्रमुख धर्मशास्त्रकार

डॉ० प्रणव देव
फालना (राज०)

आर्यावर्त के राजनैतिक एवं सांस्कृतिक समुत्कर्ष प्राप्त समृद्ध राज्यों में, पंचाल की हृदयवत् अवस्थिति अत्यन्त गौरवशालिनी रही है। जहाँ अनेक यशस्वी राजाओं ने राजशासन के साथ ही साहित्य, कला, संस्कृति का सम्पोषण एवं संवर्धन किया, पंचाल प्रदेश ने अपने जिन अनेक उत्कृष्ट उपादानों से महिमा मण्डित होकर भारतीय संस्कृति को रेखांकित किया, उनमें धर्मशास्त्र-साहित्य के क्षेत्र में भी पंचाल के यशस्वी धर्मशास्त्रकारों का उल्लेखनीय योगदान रहा है। यहाँ पंचाल के प्रमुख धर्मशास्त्रकारों एवं उनकी प्रसिद्ध कृतियों के प्रत्यभिज्ञान के माध्यम से पंचाल का धर्मशास्त्र साहित्य के क्षेत्र में योगदान रेखांकित किया गया है।

डॉ० कपिल देव द्विवेदी के मतानुसार[१] आधुनिक मानचित्र में बिजनौर, बदायूँ, बरेली, रामपुर, मुरादाबाद, शाहजहाँपुर, पीलीभीत (आधा भाग), एटा, मैनपुरी, फर्रुखाबाद, इटावा, कानपुर जिले के अधिकांश भू-भाग से पंचाल क्षेत्र को प्रदर्शित किया जा सकता है, जिसमें अधिकांश रुहेलखण्ड क्षेत्र सम्मिलित है। पाली साहित्य में उपलब्ध पंचाल राष्ट्र के उल्लेख की सीमा का निर्धारण भी उक्त मान्यता से पर्याप्त मेल खाता है।

पं० लक्ष्मीधर भट्ट

स्वयं को ''विविध विद्याविचार वाचस्पति'' कहने वाले गाहड़वाल कन्नौज नरेश गोविन्दचन्द्र (लगभग १११४-११५४ ई०) के दरबार में अनेक विद्वान् रहते थे। गोविन्द चन्द्र के समय कन्नौज का उत्कृष्ट राजदरबार हर्षवर्धन और महेन्द्रपाल प्रतिहार के समय की ही तरह पुनः एक बार विद्या, संस्कृति, कला और साहित्यिक क्रिया-कलापों का केन्द्र हो गया था। गोविन्द चन्द्र की सफलताओं का श्रेय उसके महासान्धिविग्रहिक, न्यायाधीश, पं० लक्ष्मीधर भट्ट को दिया जाना चाहिए, जिसकी 'मन्त्र-महिमा के आश्चर्य' से ही वे संभव बतायी गयी हैं।[२] पं० लक्ष्मीधर भट्ट ने अपना ''कृत्यकल्पतरु'' नामक धर्मशास्त्रीय ग्रन्थ कन्नौज नरेश गोविन्द चन्द्र के आग्रह पर (महाराजाधिराजश्रीगोविन्दचन्द्रदेवेनादिष्टेन श्रीलक्ष्मीधरभट्टेन विरचितम्) लिखा। 'कृत्यकल्पतरु' ने मिथिला, बंगाल एवं सामान्यतः सम्पूर्ण उत्तर भारत को प्रभावित कर रखा था।[३] यह ग्रन्थ कई

---

१. डॉ० कपिल देव द्विवेदी, पंचाल का इतिहास एवं संस्कृति, परिमल पब्लिकेशन्स, दिल्ली, १९९५, पृ० ११

२. राज्ञा मूर्द्धनि यत्पादं व्यरचद् गोविन्दचन्द्रनृपः।
तत्सर्वं खलु यस्य मन्त्रमहिमाश्चर्यं सः लक्ष्मीधरः।।
कृत्य०, दानकाण्ड, भूमिका, पृ० ५१ (गायकवाड ओरियण्टल सीरीज)

३. पी० वी० काणे, धर्मशास्त्र का इतिहास, प्रथम भाग, अनुवादक श्री अर्जुन चौबे काश्यप, उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ पृष्ठ सं० ७७

काण्डों अथवा कल्पतरुओं में विभाजित था, तथापि इसमें धर्मशास्त्र सम्बन्धी सभी विषयों पर प्रकाश डाला गया है। महामहोपाध्याय डॉ० पी० वी० काणे के अनुसार ''कृत्यकल्पतरु'' विद्वत्ता, सम्पादन एवं व्याख्या में 'मिताक्षरा' से अधिक अच्छा है।[४] इसमें धर्म, परिभाषा, संस्कार, आचमन, शौच, संध्याविधि, अग्निकार्य, इन्द्रिय-निग्रह, आश्रम व्यवस्था, गृहस्थ धर्म, विवाह-भेद, आपद्वृत्ति, कृषि प्रतिग्रह, व्यवहार-निरूपण, सभा, भाषा, क्रियादान, ऋणदान विधि, स्तेय, स्त्री-पुरुष योग, तीर्थ, राजधर्म, मोक्ष धर्म आदि विषयों का विवेचन किया गया है। 'कृत्यकल्पतरु' का राजधर्म काण्ड प्रकाशित हो चुका है, जिसमें राजशास्त्र विषयक तथ्य प्रस्तुत किये गये हैं। यह काण्ड २१ अध्यायों में विभक्त है। पहले १२ अध्यायों में राज्य के सात अंग वर्णित हैं। १३वें तथा १४वें अध्याय में षाड्गुण्यनीति व शेष सात अध्यायों में राज्य के कल्याण के लिए किये गये उत्सवों, पूजा कृत्यों तथा विविध पद्धतियों का वर्णन है।[५] राजधर्म काण्ड के २१ अध्यायों के विषय इस प्रकार हैं– राजप्रशंसा, अभिषेक, राजगुण, अमात्य, दुर्ग, वास्तु कर्म-विधि, संग्रहण, कोश, दण्ड, मित्र, राजपुत्र-रक्षा मन्त्र, षाड्गुण्य-मन्त्र, यात्रा, अभिषिक्त कृत्यानि, देवयात्राविधि, कौमुदी महोत्सव, इन्द्रध्वजोच्छ्राय-विधि, महानवमी-पूजा, चिह्न विधि, गवोत्सर्ग तथा वसोर्धारा इत्यादि।

'कृत्यकल्पतरु' में विशेषतः स्मृतिकारों, महाकाव्यों एवं पुराणों के ही उद्धरण आये हैं। व्यवहार काण्ड में मेधातिथि, शंखलिखित के भाष्य, प्रकाश, विज्ञानेश्वर, हलायुध एवं कामधेनु निबन्धों के उद्धरण भी हैं।

कालान्तर में 'कल्पतरु' की बड़ी प्रसिद्धि हुई। बंगाल के सभी लेखकों यथा अनिरुद्ध (कर्मोपदेशनी ११६० ई० में लिखित), बल्लालसेन, शूलपाणि, रघुनन्दन ने 'कृत्यकल्पतरु' की चर्चायें की हैं, और इसके लेखक पं० लक्ष्मीधर भट्ट को आदर की दृष्टि से देखा है। मिथिला में वे बंगाल से कहीं अधिक प्रसिद्ध थे। 'चण्डेश्वर' ने अपने 'विवाद रत्नाकर' में 'कृत्यकल्पतरु' के शब्दों एवं भावनाओं को सैकड़ों बार उद्धृत किया है। 'हरिनाथ' ने अपने 'स्मृतिसार' में, और 'श्रीदत्त' ने अपने 'आचारादर्श' में 'कृत्यकल्पतरु' को बहुत बार उद्धृत किया है। दक्षिण एवं पश्चिम भारत में भी पं० लक्ष्मीधर का प्रभूत प्रभाव था। 'हेमाद्रि' एवं 'सरस्वती विलास' ने आदर के साथ 'कल्पतरु' का उल्लेख किया है। यहाँ तक कि लक्ष्मीधर को उन्होंने भगवान् की उपाधि दे डाली है। जब अन्य संक्षिप्त निबन्धों का प्रणयन हो गया, तभी धर्मशास्त्र का यह महान् ग्रन्थ अन्धकार में छिप गया, तथापि दत्तक मीमांसा, 'वीरमित्रोदय' तथा टोडरानन्द ने इस महान् ग्रन्थ की चर्चा की है।

पं० नीलकण्ठ भट्ट

पं० नीलकण्ठ भट्ट चर्मण्वती-यमुना के संगम स्थान पर, जो कि आधुनिक इटावा जिले के 'भरेह' नामक स्थान पर है श्रृंगवंशीय (सेंगर वंशीय) राजा ''भगवन्त देव'' के दरबार में रहते थे।[६]

---

४. उपरिवत्

५. **संस्कृत वाङ्मय कोश**, द्वितीय खण्ड, पृ० ८०, सम्पादक डॉ० श्रीधर भास्कर वर्णेकर, भारतीय भाषा परिषद, कलकत्ता १९८८, प्रथम खण्ड, पृ० ४३४

६. चर्मण्वती तरणिजा शुभसंगमस्य, सानिध्यभाजि कृतशालिनि मध्यदेशे। ख्याता भरेहनगरी किल तत्र राजा, राजीवलोचनरतो भगवन्तदेवः।। पं० नीलकण्ठ भट्ट कृत 'भगवन्त भास्कर' (चौखम्बा संस्करण) १/१

भरेह इटावा जनपद में पांचाली संस्कृति के प्रमुख केन्द्रों में से एक रहा है। इसका वर्णन विभिन्न इतिहासकारों ने किया है।[७] उनका रचनाकाल सन् १६१०-१६४५ ई० के मध्य निर्धारित किया जा सकता है। नीलकण्ठ, नारायण भट्ट के पौत्र एवं शंकर भट्ट के पुत्र थे। पं० शंकर भट्ट एक उद्‌भट मीमांसक थे। उन्होंने मीमांसा पर 'शास्त्रदीपिका', 'विधिरसायनदूषण', ''मीमांसाबालप्रकाश' नामक ग्रन्थ लिखे हैं। उन्होंने 'द्वैतनिर्णय', 'धर्म प्रकाश' या 'सर्वधर्मप्रकाश' नामक ग्रन्थ धर्मशास्त्र पर लिखे हैं।[८] पं० नीलकण्ठ भट्ट का ''भगवन्त भास्कर'' नामक ग्रन्थ बारह मयूखों (प्रकरणों) में विभक्त है, यथा– संस्कार, आचार, काल, श्राद्ध, व्यवहार, दान, उत्सर्ग, प्रतिष्ठा, प्रायश्चित, शुद्धि एवं शान्ति आदि। नीलकण्ठ भट्ट ने व्यवहार मयूख का एक संक्षिप्त संस्करण भी ''व्यवहार तत्त्व'' के नाम से प्रकाशित किया।[९]

पं० नीलकण्ठ भट्ट धर्मशास्त्र के क्षेत्र में प्रसिद्ध आचार्यों एवं रचनाकारों में गिने जाते हैं। वे मीमांसकों के कुल के थे। अतः धर्मशास्त्र में मीमांसा के नियमों के प्रयोगों में वे बड़े ही सिद्धहस्त थे। लेखन शैली, माधुर्य, विद्वत्ता एवं स्मृतियों के ज्ञान में वे मध्यकालीन धर्मशास्त्रकारों में सर्वश्रेष्ठ थे। यद्यपि उन्होंने विज्ञानेश्वर, हेमाद्रि आदि की प्रशंसा की है, किन्तु वे किसी का अन्धानुकरण करते दिखाई नहीं पड़ते। पश्चिमी भारत के कानून में उनका 'व्यवहार मयूख' प्रामाणिक ग्रन्थ माना जाता है।

पं० नीलकण्ठ भट्ट के चचेरे भाई कमलाकर भट्ट का उल्लेख भी समीचीन होगा। कमलाकर भट्ट, नारायण भट्ट के पौत्र व रामकृष्ण भट्ट के पुत्र थे। उनका रचनाकाल भी १६१०-१६४० ई० के बीच माना जा सकता है। वे तर्क, न्याय, व्याकरण, मीमांसा (कुमारिल एवं प्रभाकर की दोनों शाखाओं में), वेदान्त, साहित्य शास्त्र, धर्मशास्त्र एवं वैदिक यज्ञों के मर्मज्ञ थे। उनके 'विवादताण्डव' में यह उल्लिखित है कि उन्होंने कुमारिलकृत मीमांसा (शास्त्रतत्त्व) के वार्तिक पर 'निर्णयसिन्धु' नामक एक भाष्य लिखा। इसके अतिरिक्त उन्होंने २० पुस्तकें लिखी। कहीं-कहीं उनके २२ ग्रन्थों का उल्लेख मिलता है। इनमें लगभग आधी पुस्तकों का सम्बन्ध धर्मशास्त्र सम्बन्धी साहित्य से है। यथा– 'निर्णयसिन्धु', 'दान कमलाकर', 'शान्तिरत्न', 'पूर्वकमलाकर', 'व्रतकमलाकर', 'प्रायश्चित रत्न', 'विवाद ताण्डव', 'गोत्र प्रवरदर्पण', 'कर्मविपाकरत्न', 'शूद्र कमलाकर', 'सर्वतीर्थ विधि'। इनमें शूद्रकमलाकर, विवाद ताण्डव एवं निर्णयसिन्धु अति प्रसिद्ध रहे हैं। पं० नीलकण्ठ भट्ट व मित्रमिश्र को छोड़कर अन्य किसी धर्मशास्त्रकार ने इतने ग्रन्थ एवं ग्रन्थकारों का उल्लेख नहीं किया है। आश्चर्य है कि कमलाकर ने इतने ग्रन्थ कैसे एकत्र किये और पढ़े? उन्होंने लगभग १०० स्मृतियों तथा ३०० से अधिक निबन्धकारों का उल्लेख किया है।

पंचाल के इन यशस्वी धर्मशास्त्रकारों के अतिरिक्त एक अन्य धर्मशास्त्रकार 'हरिदत्त' अथवा

---

७. डॉ० कपिल देव द्विवेदी, पूर्वोक्त, पृ० ३७, डा० आर० के० पाल, साउथ पंचाल, डॉ० श्रीनिवास वर्मा शास्त्री, पंचाल का इतिहास (आदि से मध्यकाल तक) अप्रकाशित शोध प्रबन्ध, आगरा वि० वि०, प्रणव देव ''इटावा जनपद में पांचाली संस्कृति के केन्द्र'', पंचाल शोध पत्रिका अंक ६, १९९३ पृ० ६७ प्रणव देव, पूर्वोक्त, आचार्यश्री अभिनन्दन ग्रन्थ, नाग प्रकाशक, दिल्ली, १९९९, पृ० २१८

८. पी० वी० काणे, पूर्वोक्त पृ० ९३

९. पूर्वोक्त।

हरदत्त पर भी विचार करना समीचीन होगा। यद्यपि डॉ० पी० वी० काणे[10], मित्रमिश्र (वीरमित्रोदय), देवण्णभट्ट (स्मृतिचन्द्रिका) ने हरदत्त को दक्षिण भारतीय माना है, लेकिन कुदरकोट अभिलेख में श्री हर्ष से समुत्कर्ष प्राप्त हरदत्त नाम के यशस्वी विद्वान् सामन्त का उल्लेख है।[11] इस पुरातात्त्विक साक्ष्य के आलोक में धर्मशास्त्रकार हरदत्त का समीकरण 'कुदरकोट अभिलेख' में वर्णित हरदत्त से किया जा सकता है। डॉ० पी० वी० काणे द्वारा निर्दिष्ट हरदत्त का समय एवं कुदरकोट अभिलेख में वर्णित हरदत्त के समय के लिए डॉ० ए० एल० श्रीवास्तव द्वारा इंगित समय भी एक है। संभव है, हरदत्त की जन्मस्थली दक्षिण भारत ही रही हो, लेकिन उन्होंने अपनी कर्मस्थली के रूप में पंचाल की गौरवशाली भूमि को चुना हो। हरदत्त ने कई व्याख्यायें लिखीं, जिनमें प्रमुख हैं– **आपस्तम्बगृह्यसूत्र** पर अनाकुला नामक, **आपस्तम्बीय मन्त्रपाठ** पर भाष्य, **आश्वलायनगृह्यसूत्र** पर अनाविला नामक, **गौतमधर्मसूत्र** पर 'मिताक्षरा' नामक, **आपस्तम्ब- धर्मसूत्र** पर 'उज्ज्वला' नामक व्याख्या। इनकी ये व्याख्यायें आदर्श भाष्य मानी जाती हैं।

सारांश रूप में कहा जा सकता है कि हिन्दू धर्मशास्त्र साहित्य, जिन अक्षुण्ण ग्रन्थों के माध्यम से अपने अमूल्य कोश को आदि काल से अद्यतन, गतिमान करते हुए सांस्कृतिक, धार्मिक एवं जीवन विधिक नियमों को संजोये है, उनमें पञ्चाल प्रदेश के इन यशस्वी धर्मशास्त्रकारों का अपूर्व योगदान रहा है। इनकी व्याख्याओं एवं टीकाओं के समुचित अध्ययन से विविध क्षेत्रों में पर्याप्त प्रगति हुई। पंचाल क्षेत्र के ये सभी धर्मशास्त्रकार विश्ववन्द्य हैं।

---

१०. **पूर्वोक्त, पृ० ८२**

११. **प्रणव देव ''कुदरकोट अभिलेख एक दृष्टि'', पंचाल शोध पत्रिका, खण्ड ७, १९९४।**

कालिदास की तिथि : ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी

डा० ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव
प्रयाग

कालिदास की तिथि के निर्धारण में विद्वानों ने सकारात्मक एवं नकारात्मक दोनों प्रकार के साक्ष्यों का उपयोग कर विभिन्न मतों का प्रतिपादन किया है। इस शोध पत्र में मैं उनके मतों का विवेचन न करके उन तथ्यों की ओर ध्यान आकृष्ट करना चाहता हूँ जो सर्वथा नवीन और मुख्य रूप से पुरातात्त्विक हैं। इनके आधार पर कालिदास को ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी में सरलतापूर्वक रखा जा सकता है।

कालिदास ने मेघदूत में रामगिरि से अलकापुरी के मार्ग में पड़ने वाले नदियों, पर्वतों एवं स्थलों के वर्णन-क्रम में विदिशा को समस्त दिशाओं में प्रसिद्ध एवं दशार्ण की राजधानी बताया है[1]

- - - - - - - - - - दशार्णाः।

तेषां दिक्षु प्रथितविदिशालक्षणां राजधानीं।

उल्लेखनीय है कि **मेघदूत** में भूतकाल की घटना का वर्णन न होकर कालिदास के जीवन-काल का वर्णन है। इससे स्पष्ट है कि मेघ को संदेश देते समय अर्थात् कवि के जीवन-काल में विदिशा दशार्ण की राजधानी थी। विदिशा का राजधानी होना एक ऐतिहासिक तथ्य है। अतः कालिदास की तिथि के निर्धारण में यह एक महत्त्वपूर्ण बिन्दु है।

जहाँ तक विदिशा के राजधानी होने की बात है, इसकी पुष्टि कालिदास के ही **मालविकाग्निमित्र** नाटक से भी होती है जिसमें कहा गया है कि सेनापति पुष्यमित्र का पुत्र अग्निमित्र विदिशा का शासक था।[2] यह घटना ईसापूर्व द्वितीय शताब्दी की है। अर्थात् ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी में विदिशा दशार्ण की राजधानी थी। इस प्रकार कालिदास का समय ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी निर्धारित होता है।

कालिदास ने **मालविकाग्निमित्र** नाटक में विदर्भराज को ''अचिराधिष्ठित'' तथा उसकी स्थिति 'नवसंरोपणशिथिलस्तरु' की तरह बताकर तत्कालीन राजनीति का अत्यन्त बारीकी के साथ आँखों देखा जैसा विवरण प्रस्तुत किया है। इस तरह का वर्णन एक समकालीन कवि ही कर सकता है। उल्लेखनीय है कि **मालविकाग्निमित्र** में वर्णित घटनाओं की जानकारी अन्य किसी भी ग्रन्थ में प्राप्त नहीं होती। अतः कालिदास को अग्निमित्र के काल से अलग नहीं किया जा सकता।

इस ग्रन्थ में कालिदास ने लिखा है कि माधवसेन को छोड़ने के बदले में विदर्भराज द्वारा अपने

---

१. मेघदूत १/२५-२६
२. स्वस्ति। यज्ञशरणात्सेनापतिः पुष्यमित्रो वैदिशस्थं पुत्रमायुष्मन्तमग्निमित्रम्। **मालविकाग्निमित्र**, पंचम अंक

साले मौर्य सचिव को छोड़े जाने की शर्त[३] रखने पर अग्निमित्र द्वारा वीरसेन को भेजकर माधवसेन को मुक्त करा लिया गया[४] तथा यज्ञसेन और माधवसेन के लिए विदर्भ को दो भागों में विभक्त कर दिया गया[५]। इस प्रकार विदर्भ की राजनीति विदिशा से ही नियंत्रित की गयी जिसके कारण अग्निमित्र के काल में विदिशा समस्त दिशाओं में प्रसिद्ध हो गयी। इसकी पुष्टि मेघदूत से भी होती है जिसमें स्पष्ट रूप से विदिशा को दिशाओं में प्रसिद्ध एवं दशार्ण की राजधानी बताया गया है। कालिदास ने इस तथ्य का वर्णन वर्तमान काल में करके यह सिद्ध कर दिया है कि वे अग्निमित्र के शासन काल में विद्यमान थे।

उल्लेखनीय है कि अग्निमित्र के बाद विदिशा की यह स्थिति नहीं रह गयी। भागभद्र के शासनकाल तक विदिशा राजधानी के रूप में ज्ञात है, जब हेलियोदोर ने बेसनगर में गरुड स्तम्भ[६] स्थापित किया था। भागभद्र का समय भी लगभग ईसापूर्व द्वितीय शताब्दी है। तत्पश्चात् विदिशा के राजधानी होने के प्रमाण प्राप्त नहीं होते। इस संदर्भ में ज्ञातव्य है कि उत्तर प्रदेश के झाँसी जिले की गरौठा तहसील के अन्तर्गत बेतवा नदी के दाहिने तट पर स्थित एरच से लेखक को ऐसे महत्त्वपूर्ण पुरातात्त्विक साक्ष्य मिले हैं जो राजधानी विदिशा तथा कालिदास की तिथि के निर्धारण में विशेष रूप से सहायक हैं। यहाँ पर पाषाण कालीन अवशेष कार्डेडवेयर ब्लैक एण्ड रेडवेयर, एन० बी० पी०-वेयर आदि से लेकर वर्तमान काल तक के अवशेष प्राप्त हुए हैं। ऐतिहासिक काल में ईसापूर्व द्वितीय शताब्दी के शासक मुगमुख[७] के सीसा निर्मित सिक्के मिले हैं। ईसापूर्व प्रथम शताब्दी के बैम्बिक शासक दाममित्र के इष्टिका अभिलेखों में उसके द्वारा सम्पादित पुण्डरीक यज्ञ का उल्लेख है[८]–

रञो बंबकिस दाममितस पोंडरीक

लगभग इसी समय के एरच से इन्द्रमित्र[९] ईश्वरमित्र[१०], शिवमित्र[११] के 'राजा' की उपाधि

---

३. मौर्यसचिवं विमुञ्चति यदि पूज्यः संयतं मम श्यालम्।
मोक्ता माधवसेनस्ततो मया बन्धनात्सद्यः।।
—मालविकाग्निमित्र, प्रथम अंक

४. वशीकृतः किल वीरसेनप्रमुखैर्भर्त्तुर्विजयदण्डैर्विदर्भनाथः। मोचितोऽस्य दायादो माधवसेनः।
—मालविकाग्निमित्र, पंचम अंक

५. राजा-मौद्गल्य। तत्र भवतोर्यज्ञसेनमाधवसेनयोर्द्वैराज्यमिदानीमवस्थापयितुकामोऽस्मि।
तौ पृथग्वरदाकूले शिष्टामुत्तरदक्षिणे।
नक्तं दिवं विभज्योभौ शीतोष्णकिरणाविव।
—मालविकाग्निमित्र, पंचम अंक

६. डी०सी० सरकार, : **सेलेक्ट इन्स्क्रिप्शन्स**, पृ० ९०-९१

७. ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव, आर्कियोलाजी आफ एरचः डिस्कवरी आफ न्यू डाइनेस्टीज, पृ० १६

८. वही, पृ० ७

९-११. लेखक का शोध पत्र-क्वायन्स आफ थ्री अननोन रूलर्स आफ् एरच न्यूमिस्मैटिक डाइजेस्ट में शीघ्र प्रकाश्य।

वाले, सहस्त्रमित्र[१२] के 'महासेनापति' उपाधिवाले ताम्र सिक्के एवं एरिकछ[१३] लेखांकित चार प्रकार के नगर सिक्के भी मिले हैं। इसके अतिरिक्त लगभग पहली-दूसरी शताब्दी ई० के इष्टिका अभिलेखों से यहाँ पर शासन करने वाली एक नवीन वंशावली प्रकाश में आयी है[१४]–

सिद्धं सेनापतेः शतानीकस्य प्रपौत्रेण सेनापतेः अदितमित्रस्य
पौत्रेण सेनापतेः दशार्णाधिपतेः मूलमित्रस्य पुत्रेण सेनापतिना
दशार्णेश्वरेण वासिष्ठीपुत्रेण अषाढमित्रेण पुष्करिणी खानिता

इससे पता चलता है कि लगभग ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी के अंतिम चरण में विदिशा का पराभव प्रारम्भ हो गया था और एरच एक नवीन शासन केन्द्र के रूप में उभर रहा था, जो कम से कम लगभग पहली-दूसरी शताब्दी ई० तक राजधानी बना रहा। इस प्रकार ईसा पूर्व की अंतिम और ईसा की पहली-दूसरी शताब्दी ई० में दशार्ण की राजधानी एरच थी। यहाँ से प्राप्त अभिलेखों में मूलमित्र और अषाढ़मित्र को क्रमशः 'दशार्णाधिपति' और 'दशार्णेश्वर' कहा गया है। इससे स्पष्ट है कि इस काल में दशार्ण की राजधानी विदिशा से एरच स्थानान्तरित हो चुकी थी। अषाढ़मित्र के परवर्ती शासकों के बारे में अभी तक जानकारी न मिलने से ऐसा प्रतीत होता है कि अषाढ़मित्र के बाद एरच पर नाग शासकों का आधिपत्य हो गया था[१५] जिनकी राजधानी पद्मावती थी। चौथी शताब्दी ई० के मध्य समुद्रगुप्त ने जब गणपति नाग का उन्मूलन किया था[१६] तब पद्मावती का भी पराभव हो गया और सागर जिले का ''एरण'' क्षेत्रीय राजधानी के रूप में विकसित हुआ, जहाँ से समुद्रगुप्त के अभिलेख एवं अन्य गुप्तकालीन महत्त्वपूर्ण अवशेष प्राप्त हुए हैं। समुद्रगुप्त के बाद चन्द्रगुप्त द्वितीय के समय में उज्जैन का महत्त्व बढ़ा और उसको दूसरी राजधानी का स्वरूप प्राप्त हुआ। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी के पश्चात् विदिशा राजधानी नहीं थी। सम्भवतः यही कारण है कि गुप्तकाल के अभिलेखों में न तो दशार्ण का उल्लेख है और न उसकी राजधानी विदिशा का ही[१७]।

कालिदास ने मेघदूत में विदिशा को स्पष्टतः दशार्ण की राजधानी कहा है। उनके मालविकाग्निमित्र नाटक से भी विदिशा दशार्ण की राजधानी के रूप में ज्ञात है। इस प्रकार कालिदास ने अपने दो ग्रन्थों में विदिशा को राजधानी बताया है। उल्लेखनीय है कि गुप्त-काल में राजधानी क्रमशः एरण और उज्जैन थी। अतः कालिदास द्वारा विदिशा का राजधानी के रूप में

---

१२. ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव-क्वायन ऑफ ऐन अननोन मित्र किंग वियरिंग द टाइटिल महासेनापति फ्राम एरच, जर्नल आफ न्यूमिस्मैटिक सोसाइटी ऑफ इण्डिया, जिल्द ५८, पृ० ३१-३२

१३. वही, टू टाइप्स ऑफ सिटी क्वायन्स ऑफ एरिकच्छ, न्यूमिस्मैटिक डाइजेस्ट, जिल्द २१-२२ (१९९७-९८) पृ० १-३, थर्ड वेराइटी ऑफ सिटी क्वायन्स आफ एरिकछ, जे० एन० एस० आई० में शीघ्र प्रकाश्य। चौथे प्रकार पर अध्ययन जारी है।

१४. ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव : आर्कियालाजी आफ एरचः डिस्कवरी आफ न्यू डाइनेस्टीज, पृ० १०

१५. वही, पृ० ४

१६. डी०सी० सरकार : सेलेक्ट इन्स्क्रिप्शन्स, पृ० २५४-२६०

१७. ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव : कालिदास ईसा पूर्व में: पुरातात्त्विक साक्ष्य, विश्वज्योति, नवम्बर, १९९२, पृ०४२

वर्णन गुप्त-काल से मेल नहीं खाता। इससे स्पष्ट है कि कालिदास गुप्तकाल में न होकर ईसा पूर्व में विद्यमान थे, जब विदिशा दशार्ण की राजधानी थी[१८]।

कालिदास द्वारा मेघदूत में विदिशा को दिशाओं में प्रसिद्ध तथा दशार्ण की राजधानी बताये जाने से ऐसा प्रतीत होता है कि ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी के अन्तिम चरण में विदिशा से राजधानी के स्थानान्तरण की घटना की जानकारी कालिदास को नहीं थी। उनको इतिहास के केवल उस काल-खण्ड का ज्ञान था, जब विदिशा दशार्ण की राजधानी थी और अग्निमित्र उसका शासक था। अतः इस आधार पर कालिदास का समय ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी निर्धारित होता है।

कालिदास ने अग्निमित्र के परवर्ती किसी भी शासक का नामोल्लेख अपने ग्रंथों में नहीं किया है। इससे यही आभास होता है कि गुप्तकाल में न होने के कारण कालिदास को गुप्त शासकों की जानकारी नहीं थी। यदि कालिदास गुप्तकाल में और विशेष रूप से चन्द्रगुप्त द्वितीय के राजदरबारी होते तो वे अपनी कृतियों में गुप्त-शासकों का उल्लेख कहीं न कहीं अवश्य करते। यदि कालिदास को ऐतिहासिक प्रेमाख्यान ही वर्णन करना होता तो वे अपने आश्रयदाता चन्द्रगुप्त द्वितीय और ध्रुवदेवी का वर्णन करते। परन्तु उन्होंने अग्निमित्र कालीन ऐतिहासिक एवं राजनीतिक घटनाओं का अत्यन्त सूक्ष्मता के साथ वर्णन करते हुए अग्निमित्र और मालविका के प्रेमाख्यान पर आधारित **मालविकाग्निमित्र** नाटक लिखा। अतः **मालविकाग्निमित्र** की रचना कालिदास को अग्निमित्र का समकालीन होने का संकेत प्रदान करती है।

मालविकाग्निमित्र नाटक में अग्निमित्र अपने कुल का नाम बैम्बिक बताते हुए कहता है–

दाक्षिण्यं नाम बिम्बोष्ठि बैम्बिकानां कुलव्रतम्[१९]

किन्तु पुराणकार भ्रमवश उसके वंश को बैम्बिक के स्थान पर शुंग बताते हैं। पुराणों की रचना अग्निमित्र के बहुत बाद में होने के कारण सम्भवतः पुराणकारों को अग्निमित्र के वंश की जानकारी नहीं थी, परन्तु अग्निमित्र के समकालीन होने के कारण कालिदास को अग्निमित्र के वंश का पूर्ण ज्ञान था[२०]। अभी तक बैम्बिक राजवंश की ऐतिहासिक दृष्टि से पुष्टि न हो सकने के कारण बैम्बिक शब्द के अर्थ पर विवाद था, लेकिन एरच से प्राप्त दाममित्र के इष्टिका अभिलेख ''रञो बंबकिस दाममितस पोंडरीक'' से ईसा पूर्व में बैम्बिक राजवंश का अस्तित्व सिद्ध हो जाने से अग्निमित्र के बैम्बिक राजवंश की पुष्टि हो जाती है[२१]। अतः अग्निमित्र से सम्बन्धित बैम्बिक–प्रकरण भी कालिदास को ईसा पूर्व की शताब्दियों में इंगित करता है।

पुनः **मालविकाग्निमित्र** में ही अग्निमित्र के पुत्र वसुमित्र के दीर्घायु हेतु १०० स्वर्ण निष्क की

---

१८. वही

१९. मालविकाग्निमित्र, ४/१४

२०. ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव : कालिदास बिफोर क्राइस्ट, न्यूमिसमैटिक एण्ड इपिग्रैफिकल इविडेन्सेज, **जर्नल ऑफ न्यूमिस्मैटिक सोसाइटी ऑफ इण्डिया**, जिल्द ५५ (१९९३) पृ० ११०

२१. वही, फ्रेश लाइट आन पुष्पमित्राज डाइनेस्टिक नेम-बैम्बिक, **भारती**, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी जिल्द २३ (१९९६) पृ० ७७-८० : पुष्यमित्र का कुल बैम्बिक था शुंग नहीं, **पंचाल**, अंक १२ (१९९९) पृ० ७७-८०

दक्षिणा की चर्चा[२२] है। यह सर्व विदित तथ्य है कि निष्क अति प्राचीन काल का स्वर्ण-सिक्का[२३] था। भारत में कुषाण काल में स्वर्ण सिक्कों के रूप में दीनार का प्रचलन प्रारंभ हुआ जिसका प्रयोग गुप्तकाल में भी जारी रहा, जैसा चन्द्रगुप्त द्वितीय के गढ़वा प्रस्तर अभिलेख[२४] (वर्ष ८८), सांची प्रस्तर अभिलेख[२५] (वर्ष ६३), कुमार गुप्त के गढ़वा प्रस्तर अभिलेख[२६] (वर्ष ६३) एवं यहीं से प्राप्त अन्य अभिलेख[२७] कुमार गुप्त कालीन दामोदरपुर ताम्रपत्र अभिलेख (वर्ष १२४,[२८] वर्ष १२८,[२९] एवं इस काल के अन्य अभिलेख से ज्ञात है। अतः कालिदास के द्वारा **मालविकाग्निमित्र** में ''निष्क'' के उल्लेख से ऐसा प्रतीत होता है कि ईसा पूर्व में होने के कारण कालिदास को परवर्ती कुषाण एवं गुप्त कालीन दीनार का ज्ञान न था।

मालविकाग्निमित्र नाटक की प्रस्तावना में परिपार्श्वक द्वारा कहा गया है कि भास, सौमिल्लक आदि कवियों को छोड़कर वर्तमान कवि कालिदास के ग्रन्थों को क्यों महत्त्व दिया जा रहा है– **''प्रथितयशसां भास-सौमिल्लककविपुत्रादीनां प्रबन्धानतिक्रम्य वर्तमान कवेः कालिदासस्य क्रियायां कथं बहुमानः''**। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि इस नाटक का मंचन अग्निमित्र के समय में किया जा रहा है। अतः इसका सीधा सम्बन्ध अग्निमित्र के काल से है। अग्निमित्र के काल में वर्तमान कवि कालिदास का उल्लेख होने से यह स्पष्ट हो जाता है कि कालिदास अग्निमित्र के समकालीन थे।

इसी प्रकार इस ग्रंथ के भरत-वाक्य से भी अग्निमित्र और कालिदास की समकालीनता प्रमाणित होती है जिसमें कालिदास ने कहा है कि अग्निमित्र के राज्य-काल में किसी प्रकार की विपदा न हो–

आशास्यमीतिविगमप्रभृतिप्रजानां
संपत्स्यते न खलु गोप्तरि नाग्निमित्रे।

इस प्रकार स्पष्ट हो जाता है कि जब दिशाओं में प्रसिद्ध विदिशा दशार्ण की राजधानी थी, अग्निमित्र उसका शासक था तथा स्वर्ण सिक्कों के रूप में निष्क प्रचलित था, उसी काल में महाकवि कालिदास विद्यमान थे। ऐतिहासिक दृष्टि से ये सभी स्थितियाँ ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी की हैं। अतः उपर्युक्त पुरातात्त्विक एवं साहित्यिक साक्ष्यों के आधार पर कालिदास का समय निश्चित रूप से ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी निर्धारित होता है।

●

---

२२. तस्यायुर्निमित्तं निष्कशतसुवर्णपरिमाणां दक्षिणां। मालविकाग्निमित्र, पंचम अंक
२३. डी०सी० सरकार : इण्डियन इपिग्रैफिकल ग्लासरी, पृ० २१६
२४. फ्लीट जे०एफ० : भारतीय अभिलेख संग्रह पृ० ४६-४६
२५. वही, पृ० ३६-४२
२६. वही, पृ० ५२-५३
२७. वही, पृ० ५०-५१
२८. डी०सी० सरकार : सेलेक्ट इन्स्क्रिप्शन्स, पृ० २८३-२८५
२९. वही, पृ० २८५-२८७

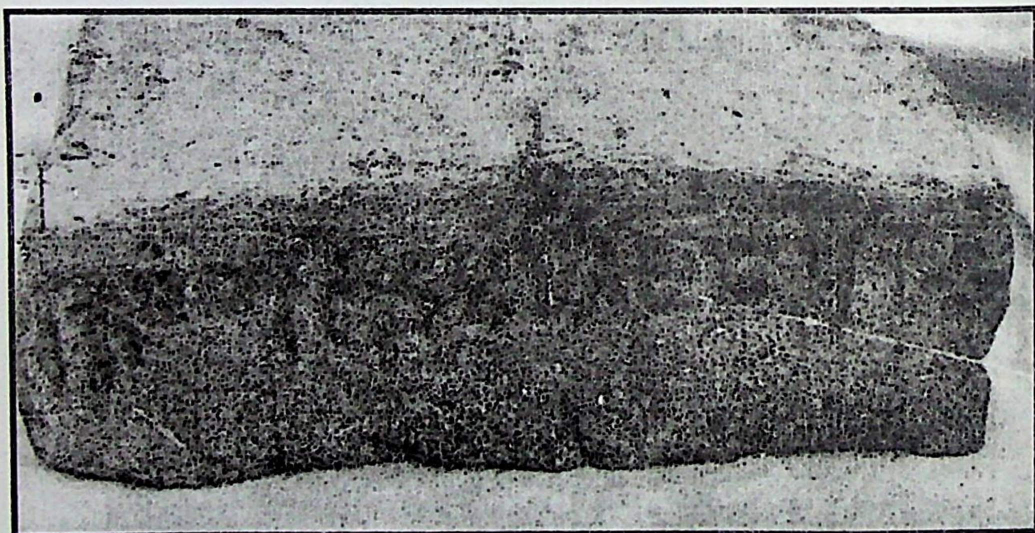


कालिदास की तिथि : ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी

- डा० ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव

... सेनापतेः दशार्णाधिपतेः मूल दशार्णेश्वरेण वासिष्ठीपुत्रेण अषाढ्ढ

एरज से प्राप्त इष्टिकाभिलेख जिसमें दशार्णिधिपति एवं दशार्णिश्वर क्रमशः मूलमित्र और अपाढ़मित्र को कहा गया है।



कालिदास की तिथि : ईसा पूर्व द्वितीय शताब्दी

- डा० ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव

एजो बंबकिस दाममितस पोंडरीक

एरज से प्राप्त इष्टिकाभिलेख जिसमें वैम्बिक शासक दाममित्र के पुण्डरीक यज्ञ की चर्चा है।

'सर्वमेध' यज्ञ का आध्यात्मिक स्वरूप

डॉ० राजेश्वर मिश्र
कुरुक्षेत्र

'यज्ञ' शब्द देवपूजा, संगतिकरण और दान (आत्मत्याग) अर्थवाली यज् धातु से निष्पन्न है, जिसका तात्पर्य है– प्राणरूप देवशक्तियों को प्रसन्न करना, दो तत्त्वों के मेल से नूतन तत्त्व का निर्माण करना अथवा अखिल जगत् में प्रवर्तित आदान-प्रदान की सतत प्रक्रिया। दानरूप यज्ञ की यह प्रक्रिया प्रकृति में निरन्तर वर्तमान है, जिसके परिचालक देवता आदित्यरूप अग्नि और सोम हैं। इस यज्ञ में अग्नि (आदित्य) आदाता (अत्ता) तथा सोम अन्न (हवि) है। आदित्य अनवरत प्रकृति से सोमरूपी अन्न की आहुति ग्रहण करता रहता है और उससे अनन्त तेज या अग्नि (प्रकाश) सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड में फैलता रहता है और यह आदित्य समृद्ध होता रहता है (सोमेन आदित्या बलिनः)। यह प्रक्रिया सतत् ब्रह्माण्ड में चलती रहती है। इसी कारण जगत् को 'अग्निषोमात्मक' कहा जाता है।[१] यही प्राकृत यज्ञ है, जो अव्यवहित रूप से प्रकृति में चल रहा है। प्राकृत यज्ञ से ही जगत् का निर्माण एवं धारण-पोषण होता है। मानव-शरीर में विद्यमान वैश्वानर अग्नि (जठराग्नि) भी नित्यशः अन्न (भोज्य पदार्थ) की आहुति ग्रहण करता है, जिससे शक्ति सम्वर्द्धन होता रहता है।[२] भौतिक यज्ञ इन्हीं सूक्ष्म यज्ञों के प्रतीक हैं और लोक व्यवहार के लिए नितान्त आवश्यक हैं। अतः देवता (शक्ति) के लिए अथवा जगत्-कल्याण हेतु अपनी प्रियतम वस्तु का त्याग (आत्म समर्पण) ही इसका मूल मन्त्र है।

सामान्यतया देवशक्तियों के उद्देश्य से द्रव्य त्याग को ही यज्ञ कहा जाता है। जगत् को संचालित करने वाली ये सूक्ष्म एवं गुप्त शक्तियाँ देवता कहलाती हैं, जो स्वभावतः निराकार होने पर भी संकल्पवश तथा प्रयोजन के अनुसार आकार सम्पन्न भी हैं। शक्ति वस्तुतः एक होने पर भी उपाधि भेद से नाना प्रकार की है। उसी प्रकार देवता भी मूलतः एक और अभिन्न होने पर भी बाह्य दृष्टि से अनेक एवं भिन्न हैं[३] तथा अनेक शरीर धारण करने में समर्थ होते हैं। ब्रह्मसूत्र के 'शारीरक भाष्य' में आचार्य शंकर का मत है कि एक ही देवता स्वयं को विविधरूपों में विभक्त कर एक समय में बहुत से यागों में उपस्थित होकर उन्हें स्वीकार करता है और अन्तर्धानादि क्रिया के कारण अन्य व्यक्ति उन्हें नहीं देख पाते।[४] शक्ति व्यक्त तथा अव्यक्त भेद से दो प्रकार की है। अव्यक्त शक्ति

---

१. बृहज्जा० उप० २.७ : अग्नीषोमात्मकं जगत्; तुल० रामपू० उप० ४.६।

२. गीता, १५.१४ : अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः।

३. ऋ० १.१६४.४६ : एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः–; नि० ७.४ : महाभाग्याद्देवताया एक आत्मा बहुधा स्तूयत एकस्यात्मनोऽन्ये देवाः प्रत्यङ्गानि भवन्ति।

४. ब्रह्मसूत्र १.३.२७ पर शारीरक भाष्य : एकैका देवता बहुभी रूपैरात्मानं प्रविभज्य बहुषु यागेषु युगपदङ्गतां गच्छतीति परैश्च न दृश्यते अन्तर्धानादिक्रियायोगात्।

द्वारा कोई भी कार्य सम्पन्न नहीं होता; अतः कार्य-सम्पादन के लिए शक्ति को उद्‌बुद्ध करना पड़ता है। समुचितरूप से उद्‌बुद्ध तथा विनियुक्त होने पर शक्ति अपना कार्य स्वभावतः अवश्य करती है। कार्य करने पर शक्ति का ह्रास होता है। इस अपक्षय की आपूर्ति के लिए अर्थात् शक्ति की पुष्टि के लिए उसमें भक्ष्य का समर्पण आवश्यक होता है। अतः अग्नि में इन्धन की भाँति शक्ति के सम्वर्द्धन हेतु भक्ष्य पदार्थ या आहुति का डालना नितान्त आवश्यक है, क्योंकि सुप्तावस्था में शक्ति को किसी आहार की आवश्यकता नहीं होती, परन्तु वह निष्क्रिय होने के कारण किसी कार्य को सिद्ध भी नहीं करती। कार्य-सिद्धि के लिए उसे उद्‌बुद्धकर तद्नुरूप आहार प्रदान करना होता है। यही देवता के उद्देश्य से द्रव्य-त्याग है और यज्ञ है।[५]

स्थूल दृष्टि से देखने पर तो यज्ञ बाह्य कर्मकाण्ड प्रतीत होता है; परन्तु वस्तुतः यह गुह्य रहस्य का प्रतीक है। **'शतपथ-ब्राह्मण'** में प्रदत्त यज्ञ के निर्वचनात्मक स्वरूप पर दृष्टिपात करने से यह रहस्य स्वतः उद्‌घाटित हो जाता है, जहाँ स्पष्टतया यह उल्लेख किया गया है कि "जब इसे फैलाते हैं तो उत्पन्न करते हैं। यह विस्तारित किया जाता हुआ उत्पन्न होता है; अतः 'यन् जायते' से इसे यज्ञ के नाम से जाना जाता है।[६] यहाँ यह बात ध्यातव्य है कि स्रष्टा के रूप में प्रजापति में सर्वप्रथम सर्ग-रचना की इच्छा का विस्तार होता है, पुनः वही उत्पन्न होता है और उसी की अभिव्यक्ति (विस्तार) से इस जगत् का आविर्भाव होता है। इसी ब्राह्मण में अनेकत्र यज्ञ को वाक्,[८] पुरुष[९], प्रजापति[१०], विष्णु[११] आदि से अभिन्न स्वीकार किया गया है।

यज्ञ वस्तुतः ब्रह्माण्ड का केन्द्रबिन्दु एवम् उद्‌भवस्थल भी है[१२] और **'तैत्तिरीय ब्राह्मण'** में इसी को भुवनरूप स्वीकार किया गया है।[१३] अनेक मन्त्रों से ऋत तथा यज्ञ की अभिन्नता सिद्ध है।१४ **'शतपथ-ब्राह्मण'** के अनुसार यज्ञ ऋत का कारण है।[१५] यह ऋतरूप यज्ञतत्त्व ब्रह्म से अभिन्न है। अतः **'शतपथ-ब्राह्मण'** में यज्ञ को ब्रह्म माना गया है।[१६] **'श्रीमद्‌भगवद्‌गीता'** में भी ब्रह्म को यज्ञ में

---

५. वाचस्पतिः भामती : देवतामुद्दिश्य हविरमृश्य च तद्विषयसत्त्वत्याग इति यागशरीरम्।

६. शत० ब्रा० ३.९.४.२३ : अथ यस्माद्यज्ञो नाम। घ्नन्ति वाऽएनमेतद्यदभिषुण्वन्ति तद्यदेन तन्वते। तदेनं जनयन्ति स तायमानो जायते स यन्जायते तस्माद्यञ्जोयञ्जो ह वै नामैतद्यद्यज्ञ इति।

७. शत० ब्रा० १.५.२.७ : वाग्धि यज्ञो; वही, १.७.१.१५ : वाग्वै यज्ञो।

८. वही, ३.५.३.१. : पुरुषो वै यज्ञः ; वही, १.३.२.१; गो० ब्रा० २.५.४; वही, १०.२.१.२ : पुरुषो वै यज्ञस्तेनेदं सर्वं मितम्।

९. वही, १४.३.२.१ : सर्वेषां वा ऽएष भूतानां सर्वेषां देवानामात्मा यद्यज:; वही, ११.२.७.३२।

१०. वही, ४.३.४.३ : एष वै प्रत्यक्षं यज्ञो यत् प्रजापतिः; वही, १.७.४.४ ; १. १.१.१३ ; ११.६.३.९ ; गो० ब्रा० ३०.२.१९ ; प्रजापतिर्वै यज्ञः ; ऐ० ब्रा० २.१७.४.२६ ; तै० ब्रा० १.३.१०।

११. शत. ब्रा० १.१.२.१३ : यज्ञो वै विष्णुः ; वही, १.९.३.९ ; ५.२.३.८ ; गो० ब्रा० २.६.७ ; तां-ब्रा० १३.२.३।

१२. तै० ब्रा० २.४.७५ : यज्ञः बभूव भुवनस्य गर्भः ; जै० ब्रा० १.७४ : यज्ञो वै विश्वरूपाणि यज्ञमेवैतेन सम्भरति।

१३. वही, ३.३.७५ : यज्ञो वै भुवनम्।

१४. मै० सं० १.१०.१२ : ऋतं वै सत्यं यज्ञः।

१५. शत० ब्रा० १.३.४.१६ : यज्ञो वै ऋतस्य योनिः।

१६. श० ब्रा० ३.१.४.१५ : ब्रह्म यज्ञः।

प्रतिष्ठित माना गया है।[१७] विश्व की सत्ता यज्ञ में निहित है तथा सृष्टि के अन्त में यही अवशिष्ट रहता है।[१८] अतः **'शतपथ-ब्राह्मण'** में यज्ञ तथा विष्णु की अभिन्नता[१९] स्वीकार करते हुए इसे प्रजापति तथा आदित्य से भी अभिन्न माना गया है।[२०] **'भागवतमहापुराण'** में भी ध्रुव को वरदान देते हुए यज्ञ को भगवान् की प्रियमूर्ति बतलाया गया है[२१] तथा उसी पुराण में अन्यत्र यज्ञ को साक्षात् विष्णु का स्वरूप स्वीकार किया गया है।[२२] इस प्रकार यज्ञ अव्यक्त ब्रह्म के रूप में जगत् का कारण भी है और व्यक्त ब्रह्म के रूप में स्वयं नानारूपात्मक जगत् भी। इस दृष्टि से ब्रह्म की भाँति यज्ञ सब कुछ है– यजन क्रिया भी, हविर्द्रव्य भी, यजनीय भी, याजक आदि भी। इस बात की पुष्टि **ऋग्वेद** के ''यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवा''[२३] इस मन्त्र से हो जाती है। **'श्रीमद्भगवद्गीता'** में भगवान् कृष्ण ने भी ब्रह्माग्नि में यज्ञ से यज्ञ का यजन करने का उल्लेख करते हुए इसी रहस्य का संकेत किया है।[२४]

जगत् का आदि कारण अव्यक्त ब्रह्मरूप तथा नानारूपात्मक जगत्रूप जिस यज्ञ का विशद वर्णन संहिताओं, ब्राह्मण-ग्रन्थों और श्रौतकल्पों में उपलब्ध होता है, उनमें 'सर्वमेध' यज्ञ का अपना आध्यात्मिक महत्त्व है। दश दिन (दशरात्र) में सम्पन्न होने वाले इस यज्ञ का सम्बन्ध वस्तुतः **'ऋग्वेद'** के 'पुरुषसूक्त' में वर्णित सर्वहुत् यज्ञ से है, जिसमें पुरुष (परब्रह्म) ने मानस यज्ञ से स्वयं को आहूत कर स्वयं से इस नानारूपात्मक जगत् को आविर्भूत किया[२५], जिसका प्रतिपादन **'यजुर्वेद'**[२६] और **'अथर्ववेद'**[२७] में भी किया गया है। तदनन्तर इस सृष्टि-यज्ञ का वर्णन उपनिषदों में भी देखा जा सकता है।[२८]

प्रायः श्रौतसूत्रों में श्रेष्ठत्व, स्वाधिपत्य की प्राप्ति अथवा सर्वविध कामनाओं की पूर्तिहेतु 'सर्वमेध' यज्ञ का विधान किया गया है[२९]; परन्तु **'सत्याषाढश्रौतसूत्र'** में परिदृश्यमान सर्वजगद्रूप ब्रह्म की प्राप्ति की कामना से इस यज्ञ का विधान विहित है।[३०] अतः ऐसा प्रतीत होता है कि

---

१७. गीता, ३.१५ : ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम्।
१८. तै० ब्रा० १.८.१.१ : यज्ञ वै अन्ततः प्रतितिष्ठति।
१९. शत० ब्रा० १.१.२.१३ : यज्ञो वै विष्णुः।
२०. वही, ४.३.४.३ : एष वै प्रत्यक्ष यज्ञो यत् 'प्रजापतिः ; वही, स यः यज्ञोऽसौ आदित्यः।
२१. भाग० पु० ४.९.२४ : इष्ट्वा मां यज्ञहृदयं यज्ञैः पुष्कलदक्षिणैः।
२२. वही, ४.१.४ : यस्तयोः पुरुषः साक्षाद्विष्णुर्यज्ञस्वरूपधृक्।
२३. ऋ० १०.९०.१६; तुल० यजु० ३१.१६।
२४. गीता, ४.२५ : ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुह्वति।
२५. द्रष्टव्य, ऋ० १०.९० (सम्पूर्णसूक्त)।
२६. यजु० अध्याय, ३१ (सम्पूर्ण)।
२७. अथर्व० १९.६ (सम्पूर्ण सूक्त)।
२८. तै० उप० २.६ : सोऽकामयत। बहुस्यां प्रजायेयेति। स तपोऽतप्यत। स तपस्तप्त्वा। इदं सर्वमसृजत। यदिदं किञ्च। तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत ; तुल० छा० उप० ६.२.१-४।
२९. का० श्रौ० २१.२.१ : सर्वमेधः सर्वकामस्य ; शांखा० श्रौ० १५.१ : स सर्वेषां भूतानां श्रैष्ठ्यं स्वाराज्यमधिपत्यं पयति।
३०. सत्या० श्रौ० १४.१५ : सर्वमेध दशरात्रः। यः कामयेत सर्वमिदं भवेयमिति।

सम्भवतः यह यज्ञ सर्वरूप प्रजापति की प्राप्ति की कामना से किया जाता है, जिसमें सभी प्राणियों में स्वयं को तथा स्वयं में सभी प्राणियों को आहूत कर (समर्पित कर) ब्रह्मभाव को प्राप्त किया जाता है। इस बात की पुष्टि सर्वमेध यज्ञ के प्रसंग में **'सत्याषाड'** एवं **'शांखायन'** श्रौतसूत्रों में विहित इन वचनों से हो जाती है, जिसमें क्रमशः यह उल्लेख किया गया है कि ''सब कुछ की प्राप्ति हेतु सबका हवन् किया जाता है[३१] तथा सभी प्राणियों में स्वयं को आहूत (समर्पित) कर सभी भूतों को सर्वमेध (प्रजापति) में आहूत करता है,[३२] क्योंकि 'सर्व' ही प्रजापति ब्रह्म है[३३] और वही सृष्टि के आदि में स्वयं को सभी प्राणियों में तथा सभी भूतों को स्वयं में परिव्याप्त कर स्थावर-जंगमरूप ब्रह्माण्ड का अधिपति एवं परमेष्ठी हुआ।[३४] इस प्रसंग में शांखायन-श्रौतसूत्र के वरदत्तपुत्रानर्तीय-भाष्य में स्पष्टतः परमात्म दर्शन सम्पन्न यजमान द्वारा इस यज्ञ का विधान विहित है।[३५] श्रुतियों[३६], ब्राह्मण-ग्रन्थों[३७] एवम् उपनिषदों[३८] में उपलब्ध साक्ष्यों से भी यह बात सत्यापित हो जाती है। यही कारण है कि सर्वमेध यज्ञ सभी यज्ञों में श्रेष्ठ यज्ञ माना जाता है।[३९]

सर्वमेध एक महत्त्वपूर्ण सोमयाग है। सम्पूर्ण पदार्थ की कामना करने वाला द्विज अथवा क्षत्रिय राजा इसका अधिकारी माना जाता है। इस याग में १२ दीक्षा, १२ उपसद् तथा दस सुत्या-दिवस होते हैं, इस प्रकार यह याग चौंतीस दिन में सम्पन्न होता है; परन्तु दस सुत्या-दिवसों में ही इसके प्रमुख अनुष्ठान सम्पन्न होते हैं; अतः यह दशरात्र (दश दिन में पूरा होने वाला) यज्ञ है।[४०] दश दिन में सम्पन्न होने के कारण भी यह यज्ञ विराट् (प्रजापति) से साम्य रखता है, क्योंकि विराट् में दश अक्षर होते हैं और यही पूर्णान्न माना जाता है;[४१] अतः विराट् (प्रजापति) रूप सम्पूर्ण अन्न की प्राप्ति के लिए इसमें सबसे बड़ी वेदि का निर्माण किया जाता है और उत्तम अर्थात् एक सौ एक गुणी-याग-चिति बनाई जाती है।[४२]

सर्वमेध यज्ञ के पहले दिन अग्निष्टुत नामक अग्निष्टोम सोमयाग सम्पन्न होता है। दूसरे-तीसरे

---

३१. सत्या० श्रौ० १४.२६ : सर्वं जुहोति सर्वस्या ऽऽप्त्यै।

३२. शांखा० श्रौ० १५.१ : सर्वेषु भूतेष्वात्मानं हुत्वा सर्वाणि भूतानि सर्वमेधे जुह्वाङ्करोति।

३३. शत०ब्रा० ७.३.१.४२ : सर्वम् ब्रह्म प्रजापतिः ; तुल०, पा० ४.२.२५ पर महाभाष्य : सर्वस्य सर्वनाम संज्ञा क्रियते। सर्वश्च प्रजापतिः। प्रजापतिश्च क।

३४. शांखा० श्रौ० १५.१ : ब्रह्म स्वयंभु तपोऽतप्यत। सर्वेषु भूतेष्वात्मानं जुहवानीति तत्सर्वेषु - - - - तत्सर्वेषां भूतानां श्रेष्ठ्यं स्वाराज्यमधिपत्यं पर्यैत।

३५. वही, १६.४ पर आनर्तीयभाष्य : तस्यायं संक्षेपार्थः—ज्ञानकर्मसमुच्चयकारिणा यजमानेन परमात्मदर्शनसम्पन्नेन सर्वमेधः कर्त्तव्यः।

३६. ऋ० १०.१२१.१ : हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्।

३७. शत० ब्रा० १३.७.१.१।

३८. श्वेता० उप० ६.११ ; तै० उप० ६.१ ; ईश० उप० ६ इत्यादि।

३९. शत० ब्रा० १३.७.१.२ : परमो वाऽएष यज्ञक्रतूनां यत्सर्वमेधः।

४०. का० श्रौ० २१.२.१ : दशरात्रः ; सत्या० श्रौ० १४.१५ : सर्वमेधो दशरात्रः ; तुल० शत० ब्रा० १३.७.१.२।

४१. शत० ब्रा० १३.७.१.२ : दशाक्षरा विराड्विराड्कृत्स्नमन्नम् - - - - -।

४२. का० श्रौ० २१.२.३ : अग्निरुत्तमः (अन्तिम एकशतविधोऽग्निर्भवति २०.४.१५) ; सत्या० श्रौ० १४.१.६ : त्रिस्तावा वेदिरेकशतविधोऽग्निरग्निष्टुत्; तुल० शत० ब्रा० १३.७.१.२ : कृत्स्नस्येवान्नद्यस्यावरुद्ध्यै तस्मिन्नग्निं परार्ध्यं चिनोति।

और चौथे दिन क्रमशः इन्द्रस्तुत्, सूर्यस्तुत् और वैश्वदेवस्तुत् नामक उक्थ्य सोमयाग किए जाते हैं।[४३] इस यज्ञ में पहले चार दिन क्रमशः अग्नि, इन्द्र, सूर्य (आदित्य) और वैश्वदेवों देवताओं के लिए अनुष्ठान इस लिए किए जाते हैं; क्योंकि ये सभी देवता ''सर्वदिव'' माने गए हैं; अतः सर्वदिव (प्रजापति) की प्राप्ति के लिए इनका अनुष्ठान होता है।[४४] पाँचवें और छठे दिन क्रमशः आश्वमेधिक और पौरुषमेधिक यज्ञ किए जाते हैं, जिनमें क्रमशः अश्व और पुरुष सवनीय यज्ञ-पशुओं का आलभन (स्पर्श करना अथवा प्राप्त करना) किया जाता है।[४५] यहाँ ध्यातव्य है कि इन सर्वनीय पशुओं की प्राप्ति के लिए इनको यज्ञ-यूप में बाँधा जाता है। तदनन्तर पर्यग्निकृत (इनके चारों ओर अग्नि का घुमाया जाना) पुरुषादि पशुओं को उत्तर वेदि की ओर ले जाकर छोड़ दिया जाता है और उन पशुओं के अभिमानी देवताओं को आज्य की आहुति दी जाती है,[४६] क्योंकि यज्ञों में पुरुषों (पशुओं) की बलि का निषेध करते हुए स्पष्टतः **'शतपथ-ब्राह्मण'** में यह उल्लेख किया गया है कि ऐसा करने पर पुरुष ही पुरुष को खाएगा।[४७] वस्तुतः ये यज्ञ पशु कोई सामान्य अश्व और पुरुष नहीं है अपितु स्वयं प्रजापति है।[४८] इस यज्ञ में छठे दिन पुरुषमेध करने का विधान सम्भवतः इस लिए किया जाता है, क्योंकि यह 'सर्व' अर्तात् प्रजापति से अभिन्न है[४९] और यही प्रजापति पुरुषमेध के द्वारा 'विराड्' नाम से भी प्रसिद्ध है[५०], क्योंकि ये सभी लोक पुरुषमेध हैं।[५१]

सातवें दिन भी यज्ञों की प्राप्ति के लिए इस यज्ञ में 'अप्तोर्याम' नामक सोमयाग किया जाता है, जिसमें अवशिष्ट सभी स्थावर-जङ्गमात्मक प्राणिसमूहों का आलभन[५२] तथा सब प्रकार के अन्नों[५३] और ओषधिवनस्पतियों की आहुति दी जाती है।[५४] वस्तुतः ये अन्न अथवा स्थावर जङ्गमात्मक प्राणि समूह स्वयं प्रजापति है[५५]; और वही सर्वपदवाच्य हैं[५६]; अतः उन्हीं की प्राप्ति के लिए इस यज्ञ

४३. का० श्रौ० २१.२.४ ; शांखा० श्रौ० १५.३ : सत्या० श्रौ० १४.१७-२०; वैता श्रौ० ६.३.११ (३८)।

४४. सत्या० श्रौ० १४.१७.२० : सर्वमाग्नेयं क्रियते, सर्वमैन्द्रं क्रियते, सर्वं सौर्यं क्रियते, सर्वं वैश्वदेवं क्रियते; तुल० शत० ब्रा० १३.७.१.३-६।

४५. सत्या० श्रौ० १४.२१-२२ ; शांखा० श्रौ० १५.४ ; तुल० शत० ब्रा० १३.७.१.७-८।

४६. वही, १४.६.६ : पर्यग्निकृतात्पुरुषानुदीचो नीत्वोत्सृज्याऽऽज्येन तद्देवता आहुतीर्हुत्वा ; तुल० शत० ब्रा०१३.७.२.१३।

४७. शत० ब्रा० १३.६.२.१३ : पुरुष मा संतिष्ठिपो यदि संस्थापयिष्यसि पुरुषऽ एव पुरुषमत्स्यतीति।

४८. वही, १०.२.१.१ : सर्वे वै पशवः प्रजापतिः पुरुषोऽश्वो गौरविरजः।

४९. शत० ब्रा० १३.६.१.६ : सर्व पुरुषमेधः।

५०. गो० ब्रा० (पूर्व) ५.८ : स प्रजापतिः पुरुषमेधेनेष्ट्वा विराड् इति नाम धत्त।

५१. शत० ब्रा० १३.६.१.६ : इमे वै लोका पुरुषमेधः।

५२. शांखा० श्रौ० १५.८ : तत्र सर्वान्मेधानालभन्त ये के च प्राणिनः ; सत्या० श्रौ० १४.२३ ; का० श्रौ० २१.२.४ ; वैता० श्रौ० ७.३.१२ : एतस्मिन् सर्वान् मेधान् आलभन्ते; तुल० शत० ब्रा० १३.७.१.६।

५३. सत्या० श्रौ० १४.२६ : प्रातः सवने सन्नेषु नाराशंसेषु चान्नमन्नं जुहोति; का० श्रौ० २१.२.६ : अन्नं अन्नं जुहोति; तुल० शत० ब्रा० १३.७.१.६।

५४. शांखा० ब्रा० १५.११ : संव्रश्चमोपधिवनस्पतीनां प्रकिरन्ति; सत्या० श्रौ० १४.२५ ; का० श्रौ० २१.२.६ ; तुल० शत० ब्रा० १३.७.१.६।

५५. शत० ब्रा० ५.१.३.७ : अन्नं वै प्रजापतिः पशुर्वा अन्नम्।

५६. वही, ७.३.१.४२ : सर्वं ब्रह्म प्रजापतिः।

का अनुष्ठान किया जाता है।[५७] आचार्य सायण ने भी इस प्रसंग में अपने भाष्य में प्रधानपुरुष हिरण्यगर्भ के निमित्त यज्ञ करने का उल्लेख किया है।[५८]। यही इस यज्ञ का रहस्य है।

आठवें दिन त्रिणवस्तोम अर्थात् २७ स्तोमों की दृष्टि तथा नवें दिन ३३ स्तोमों की इष्टि की जाती है और अन्तिम दसवें दिन विश्वजित् नामक सर्वपृष्ठ अतिरात्र सोमयाग सम्पन्न किया जाता है।[५९] इस में सम्पादित होने वाले विश्वजित् सोमयाग के प्रसंग में यह बात अवधेय है कि **'शांखायन श्रौतसूत्र'** एवं **'शतपथ-ब्राह्मण'** के अनुसार सर्वपृष्ठ अतिरात्र 'सब-कुछ' अर्थात् प्रजापति (ब्रह्म) है तथा सर्वमेध भी सब कुछ (प्रजापति) है; अतः सबके द्वारा सब कुछ प्राप्त करने[६०] का अभिप्राय है– ''ब्रह्म अथवा प्रजापति के द्वारा ब्रह्म को प्राप्त करना'', जिसका समर्थन स्वयं श्रुति एवं स्मृति करती हैं।[६१]

इस यज्ञ के अन्त में पुरुषमेधवत् दक्षिणा प्रदान की जाती है। यदि यज्ञकर्ता यजमान क्षत्रिय हो तो ब्राह्मण की भूमि तथा सम्पत्ति को छोड़कर पूर्वदिशा की पुरुषों (दास पुरुषों) सहित भूमि होता को, दक्षिण दिशा की ब्रह्मा को, पश्चिम दिशा की अध्वर्यु को और उत्तर की उद्गाता को दक्षिणा दी जाती है तथा अन्य ऋत्विक् इन्हीं में अपना अंश ग्रहण करते हैं।[६२] परन्तु यदि यज्ञकर्ता यजमान ब्राह्मण हो तो उसे दक्षिणा में अपना सर्वस्व दान करने का विधान है।[६३] **'शांखायन'** एवं **'वैतान'** श्रौतसूत्रों के अनुसार सर्वस्व दान करने के उपरान्त ब्राह्मण यजमान 'अयं ते योनिः' (यजु० ३.१४) मन्त्र के साथ स्वयं में आहवनीय और दक्षिणाग्नियों का समारोपण करके उत्तर नारायण मन्त्रों (यजु०३१.१७-२२) से आदित्य की उपासना करके वन में गमन करे।[६४] इस यज्ञ में सर्वस्व दान के पश्चात् सर्वदा के लिए अरण्यगमन भी प्राजापत्य इष्टि का सूचक है, जिसमें सब कुछ समर्पित करके ब्राह्मण यजमान प्रजापति (ब्रह्म) की प्राप्ति के लिए सर्वदा के लिए गृहत्याग कर देता है।[६५] अतः सर्वमेध यज्ञ आत्मयाग का प्रतीक है।

यदि 'सर्वमेध' यज्ञ के नामकरण की दृष्टि से विचार करें तो इसके पूर्वपद 'सर्व' में इसका

---

५७. वही, १३.७.१.९ : सर्वं जुहोति सर्वस्मै जुहोति सर्वस्यास्यै सर्वस्यावरुद्ध्यै

५८. वही, १३.७.१.९ पर सायणभाष्यः सर्वस्मै सर्वात्मने प्रधानपुरुषहिरण्यगर्भाय जुहोति।

५९. का० श्रौ० २१.२.११-१२; सत्या० श्रौ० १४.२७ ; शांखा० श्रौ० १५.१२-१३; वैता० श्रौ० ७.३.१३; तुल० शत०ब्रा० १३.७.१.१०-१२।

६०. शांखा० श्रौ० १५.१४ : सर्वं वै विश्वजित्सर्वस्तोम : सर्वपृष्ठोऽतिरात्रः सर्वं सर्वमेधः। सर्वेण सर्वमाप्नवानीति; तुल० शत० ब्रा० १३.७.१.१२।

६१. ऋ० १०.९०.१६ : यज्ञेन यज्ञमजयन्त देवाः -------- ;मनुस्मृ. १.३३ तपस्तप्त्वाऽसृजद्यं तु स स्वयं पुरुषो विराट्। तं मा वित्तास्य सर्वस्य स्त्रष्टारं द्विजसत्तमाः।।

६२. का० श्रौ० २१.२.१३ : पुरुषमेधवद्दक्षिणा स भूमिः; शांखा० श्रौ० १५.१८; तुल० शत० ब्रा० १३.७.१.१३।

६३. का० श्रौ० २१.२.१५ : सर्वस्वं ब्राह्मणस्य।

६४. शांखा० श्रौ० १६.१ : आत्मन्यग्नीन्समारोप्य अरण्यं प्रव्रजेत; वैता० श्रौ० ७.३.१४ (३८) : संवत्सरान्ते गार्हपत्येऽधरारणिं प्रहृत्याऽऽहवनीय उत्तराऽ रणिम् इत्यात्मन्नग्निं संस्पृष्य अरण्याय प्रव्रजेत।

६५. मनु स्मृ० ६.३८ : प्राजापत्यां निरुप्येष्टिं सर्ववेदसदक्षिणाम्।
आत्मन्नग्नी समारोप्य ब्राह्मणः प्रव्रजेत् गृहात्।।

अपना आध्यात्मिक स्वरूप निहित प्रतीत होता है, क्योंकि 'सर्व' पद प्रजापति (ब्रह्म) का वाचक है।[६६] महाभाष्यकार पतञ्जलि से 'सर्व' पद को प्रजापति का वाचक माना है और इसी को अनिर्वचनीय सुखात्मक 'क' संज्ञक ब्रह्म बतलाया है।[६७] **'ऋग्वेद'** के हिरण्यगर्भसूक्त से भी यह स्पष्ट है कि हिरण्यगर्भ ही 'क' संज्ञक ब्रह्म है और वही प्रजापति है।[६८] **शतपथ-ब्राह्मण** में तो अनेकत्र प्रजापति को 'क' संज्ञा से अभिहित किया गया है।[६९] अन्यत्र ब्राह्मण ग्रन्थों में इसी को 'विश्वकर्मा'[७०], 'विश्वम्'[७१], 'सहस्रम्'[७२] आदि पदों से भी अभिहित किया गया है। ब्राह्मण-ग्रन्थों में अनेकत्र इसी प्रजापति की यज्ञ से अभिन्नता बतलाई गई है।[७३] इसी प्रजापति ने सृष्टि के प्रारम्भ में एक से अनेक होने की कामना की और सृष्टि-यज्ञरूप श्रेष्ठतम कर्म में स्वयं को आहूतकर अपने चतुर्थांश को नानारूपात्मक जगत् के रूप में प्रकट किया।[७४]

'सर्वमेध' यज्ञ में आए हुए 'मेध' पद पर भी आध्यात्मिक दृष्टि से विचार करना आवश्यक है। प्रस्तुत प्रसंग में यह पद–स्थावरजंगम प्राणियों, सब प्रकार के अन्नों तथा याज्ञिक पशुओं का वाचक माना गया है। **'शतपथ-ब्राह्मण'** में प्रजापति को अन्न और मेध्य-पशु को भी अन्न स्वीकार किया गया है;[७५] परन्तु इसी ब्राह्मण में अन्यत्र पुरुष, अश्व, गो, अवि और अज इन पाँच यज्ञ-पशुओं को ही 'सर्व' कहा गया है।[७६] अतः ऐसा प्रतीत होता है कि इन्हीं पाँच पशुओं का आलभन (स्पर्श) होने के कारण इसका नाम सर्वमेध रखा गया है। परन्तु यहाँ यह बात ध्यातव्य है कि सभी मेध्य-पशु प्रजापति से अभिन्न हैं। इस प्रकार इस यज्ञ का मेध (अर्थात् अन्न अथवा यज्ञ-पशु) भी स्वयं प्रजापति हैं और वही अग्नि भी है।[७७] **'गोपथ-ब्राह्मण'** के अनुसार अन्न ही सभी प्राणियों का आत्मा है।[७८] अतः इस यज्ञ में याजक, हविर्द्रव्य, अग्नि, ऋत्विक् और देवता सभी प्रजापति विश्वकर्मा है।

उपर्युक्त तथ्यों के आलोक में विचार करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि 'सर्वमेध' वह यज्ञ है,

---

६६. शत०ब्रा० ७.३.१.४२ : सर्वम् ब्रह्म प्रजापतिः ; कौ० ब्रा० ६.१५ : प्रजापतिरेव सर्वम्।
६७. पा० ४.२.२५ पर महाभाष्यः सर्वस्य सर्वनामसंज्ञा क्रियते। सर्वश्च प्रजापतिः। प्रजापतिश्च क।
६८. ऋ० १०.१२१ (सम्पूर्ण सूक्त)
६९. शत० ब्रा० ११.५.४१-३ : प्रजापतिर्जै कः ; वही, ७.३.१.२० : प्रजापतिर्वै कस्तस्मै हविषा विधेम।
७०. वही, १३.२.१.१० : प्रजापतिर्वै विश्वकर्मा।
७१. वही, ३.१.२.११ : यद्वै विश्वं सत्सर्वम्।
७२. वही, ४.६.१.१५ : सर्वं वै सहस्रम् ; कौ० ब्रा० ११.७ ; २५.१४ : सर्वं वै तद्यत्सहस्रम्।
७३. वही, ४.३.४.३ : एष वै प्रत्यक्षं यज्ञो यत्प्रजापतिः ; वही, ११.६.३.६ : यज्ञः प्रजापतिः ; कौ० ब्रा० १०.१.१३१ ; तै० ब्रा० ३.३.७.३ ; गो० ब्रा० (उत्तर), २.१८ ; ऐ० ब्रा० २.१७ ; ४.२६ इत्यादि।
७४. शत०ब्रा० ७.५.२.६ : प्रजापतिर्वा इदमग्र आसीदेक एव; तुल० जै०ब्रा० २.२२४; तै०उप० २.६; छा० उप०६.२.१-४ ; शत० ब्रा० ४.६.१.४ : प्रजापतिर्वाऽअतीमाँल्लोकाँश्चतुर्थस्तत्प्रजापतिमेव चतुर्थ्याप्नोति। ; तुलनीय ऋ०१०.९०.४ : त्रिपादूर्ध्व उदैत्पुरुषः पादोऽस्येहाभवत्पुनः। ततो विष्वङ्व्यक्रामत्साशनानशने अभि।
७५. शत० ब्रा० ५.१.३.७ : अन्नं वै प्रजापतिः पशुर्वा अन्नम्; वही, १०.२.१.१ : सर्वे वै पशवः प्रजापतिः पुरुषोऽश्वो गौरविरजः।
७६. वही, ६.२.१.१५ : पुरुषोऽश्वो गौरविरजो भवन्ति। एतावन्तो वै सर्वे पशवोऽन्नम्।
७७. वही, ६.२.१.२३ : पुरुष प्रजापतिः प्रजापतिरग्निः।
७८. गो० ब्रा०, उत्तरभाग, १.३ : अन्नं वै सर्वेषां भूतानामात्मा।

जो सृष्टि के आदि में प्रजापति के द्वारा सर्ग-रचना एवं संहार के लिए प्रवर्तित होता है। इसकी पुष्टि प्रायः सभी श्रौत-ग्रन्थ करते हैं तथा संहिताओं और ब्राह्मण-ग्रन्थों में इसके प्रभूत प्रमाण उपलब्ध हैं। **'शतपथ-ब्राह्मण'** में स्पष्ट यह उल्लेख है कि स्वयम्भू ब्रह्मा (प्रजापति) ने तपस्या की। उन्होंने सोचा कि ''तप तो अनन्त हैं; अतः मैं भूतों में स्वयं की आहुति (समर्पण) तथा स्वयं में भूतों की आहुति दूँ'' और ऐसा करके अर्थात् स्वयं को समर्पित कर (अपने चतुर्थांश से) स्थावरजंगम-जगत् को आविर्भूत किया।[७९] इस प्रकार वे जड़ चेतन सभी पदार्थों में परिव्याप्त हो गए और चराचर-जगत् के परमेष्ठी एवं पालक बन गए। **'गोपथ-ब्राह्मण'** में भी यही बात प्रकारान्तर से उपलब्ध होती है, जहाँ प्रजापति द्वारा बहुत यज्ञों को करने के उपरान्त आत्मिक-यज्ञ से अत्यन्त सौख्य-प्राप्ति का उल्लेख है।[८०] **निरुक्तकार यास्क** ने भी सर्वमेध यज्ञ प्रजापति (परमेश्वर) के द्वारा सम्पादित स्वीकार किया है तथा इसका सम्बन्ध विश्व की रचना और संहार से स्थापित किया है।[८१] **'ऋग्वेद'** में भी इसके प्रभूत प्रमाण उपलब्ध हैं।[८२] **'श्वेताश्वतरोपनिषद्'** भी इसे पुष्ट करती है।[८३] अतः सर्वमेध यज्ञ प्रजापति द्वारा सम्पादित आदिसृष्टि-यज्ञ का प्रतीक है।

---

७९. शत० ब्रा० १३.७.१.१।

८०. गो० ब्रा० (पूर्वभाग) ५.८।

८१. नि० १०.३.२६ : विश्वकर्मा भौवन सर्वमेधे सर्वाणि भूतानि जुहवाञ्चकार। स आत्मानमप्यन्ततो जुहवाञ्चकार।

८२. ऋ० १०.८१.६ : विश्वकर्मन् हविषा वावृधानः स्वयं यजस्व पृथिवीमुत द्याम्। मुह्यन्त्वन्ये अभितो जनास इहास्माकं मघवा सूरिरस्तु।।

८३. ४.१०-१७ : एष देवो विश्वकर्मा महात्मा सदा जनानां हृदये सन्निविष्टो। हृदा मनीषा मनसाभिक्लृप्तो य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति।।

प्राचीन संस्कृत ग्रन्थों में राजनय निरूपण

डा० (श्रीमती) सुशीला सिंह
जौनपुर

राजनय के समानार्थक अनेक शब्द ग्रन्थों में प्राप्त होते हैं। जैसे– राजधर्म, राज्यशास्त्र, दण्डनीति, नीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र आदि। प्राचीन भारत में अधिकांशतः राज्यतंत्र या नृपतंत्र के दर्शन होते हैं, इसलिये इस शास्त्र को यदि राजधर्म या राज्यशास्त्र के अभिधान से अभिहित किया गया तो उचित ही है। दण्डनीति, नीतिशास्त्र तथा अर्थशास्त्र इन शब्दों का भी अपना महत्त्व है। कौटिल्य का मत है कि योग और क्षेम को सिद्ध करने वाली दण्डनीति होती है। उससे अलब्ध की प्राप्ति, लब्ध की रक्षा तथा रक्षित का वर्धन और विनियोग होता है–

''योगक्षेमसाधनो दण्डः, तस्य नीतिर्दण्डनीतिः।

अलब्धलाभार्था लब्धपरिरक्षणी रक्षितविवर्धनी, वृद्धस्य तीर्थेषु प्रतिपादनी।''

(कौ० अ०) १/४/४-६

कौटिल्य उस शास्त्र को अर्थशास्त्र मानते हैं जिसमें मनुष्यों वाली भूमि के लाभ और उसके पालन करने के उपायों का वर्णन किया गया हो–

''तस्याः पृथिव्या लाभपालनोपायः शास्त्रमर्थशास्त्रमिति।''

(कौ० अ०) १५/१/३

शुक्रनीति में अर्थशास्त्र की परिभाषा इस प्रकार दी गयी है, श्रुति और स्मृति के अनुकूल जिसमें राजनीति का वर्णन हो तथा धर्म और युक्तिपूर्वक अर्थ के उपार्जन के नियमों का वर्णन किया गया हो वह अर्थशास्त्र कहलाता है–

''श्रुतिस्मृत्यविरोधेन राजवृत्तिं हि शासनम्।
सुयुक्त्यार्थार्जनं यत्र ह्यर्थशास्त्रं तदुच्यते।।''

(शुक्रनीति) ४/२६६

इस प्रकार शुक्र के मतानुसार आधुनिक राजशास्त्र और आधुनिक अर्थशास्त्र दोनों अर्थशास्त्र के अन्तर्गत माने गये हैं। कौटिल्य तथा शुक्र का अर्थशास्त्र भी परिभाषा की दृष्टि से ऐकमत्य है।

प्राचीन काल में राजसत्ता दण्ड पर आधारित थी। महाभारत, मनुस्मृति, कौटिल्य अर्थशास्त्र आदि समस्त ग्रन्थों में दण्ड की महत्ता का उल्लेख किया गया है। दण्ड के भय से ही मनुष्य न्याय पथ का परित्याग नहीं करते हैं। दण्ड प्रजाओं पर शासन करता है। दण्ड ही उनकी रक्षा करता है। सबके सो जाने पर दण्ड ही जागता रहता है–

''दण्डः शास्ति प्रजाः सर्वा दण्ड एवाभिरक्षति।
दण्डः सुप्तेषु जागर्ति दण्डं धर्मविदुर्बुधाः।।''

(महा० शा० प०) १५/२

राजा को दण्ड का प्रयोग अत्यन्त सावधानी से करना चाहिए। उचित मात्रा में दण्ड का प्रयोग सुख-समृद्धि का कारण होता है।

नीतिशास्त्र से तात्पर्य नीति विषयक शास्त्र से है। नीति शब्द ''नी'' (ले जाना) धातु से निष्पन्न होता है अर्थात् जो ले जाये, उचित पथप्रदर्शन करे, उचित-अनुचित का निर्देश सामान्य जीवन में अत्यन्त आवश्यक है, तथापि राजकीय जीवन में उसका महत्त्व और अधिक है। इस प्रकार राजनीति का निरूपण करने वाले ग्रन्थ नीतिशास्त्र कहलाने लगे। कामन्दक और शुक्र के राजनीति का वर्णन करने वाले ग्रन्थ नीतिशास्त्र के नाम से विदित हैं। शासन विषयक नीतिशास्त्र का ध्येय था– शासन सम्बन्धी नीति का निर्धारण करना। अतः नीति का निर्धारण करने के कारण ये ग्रन्थ नीतिशास्त्र ही कहलाये।

प्राचीन भारत में राजनय विषयक अनेक ग्रन्थों की रचना हुई है। उनमें से मुख्य ग्रन्थ निम्न हैं–

कौटिल्य अर्थशास्त्र राजनय का निरूपण करने वाला अनुपम ग्रन्थ है। शुक्रनीति का अध्ययन करने से यह स्पष्ट होता है कि कौटिल्य के ग्रन्थ का नाम यद्यपि अर्थशास्त्र है तथापि दण्डनीति तथा राजनीति का वर्णन ही इसका विषय है।

इस दृष्टि से अर्थशास्त्र के अन्तर्गत आधुनिक राजशास्त्र तथा आधुनिक अर्थशास्त्र दोनों ही हैं। राजा को प्रजा के सुख में अपना सुख एवं प्रजा के हित में अपना हित समझना चाहिए। प्रजा से पृथक् राजा का कोई भी निजी प्रिय हित नहीं होना चाहिए।

प्रजासुखे सुखं राज्ञः प्रजानां च हिते हितम्।
नात्मप्रियं हितं राज्ञः प्रजानां तु प्रियं हितम्।।

–कौ० अ० १/१६/३६

राजा को उत्तम कुलोत्पन्न, आस्तिक, बलशाली, वृद्धों द्वारा निर्दिष्ट मार्ग पर चलने वाला धार्मिक, सत्यवादी, कृतज्ञ, उच्च उद्देश्य वाला, महान उत्साह युक्त, दृढ़ बुद्धि, शास्त्र मर्यादा का अभिलाषी होना चाहिए।

महाकुलीनो देवबुद्धिः सत्त्वसम्पन्नो वृद्धदर्शी, धार्मिक, सत्यवागविसंवादकः कृतज्ञः स्थूललक्षो महोत्साहो दीर्घसूत्रः, शक्य सामन्तो दृढबुद्धिरक्षुद्रपरिष्त्को विनयकाम इत्याभिगामिका गुणाः।

– कौ० अ० ६/१/३

कौटिल्य के मतानुसार राजा को कामादि षड्वर्ग पर विजय प्राप्त कर इन्द्रिय जय करना चाहिए। धर्म, अर्थ एवं काम का एक दूसरे से बँधे हुए सेवन करना चाहिए। राजा को नित्य ही उद्योगशील होकर नीति के अनुसार प्रजा पर शासन करना चाहिए। राज्य एक रथ है, जिसमें राजा और सचिव दो चक्र हैं। जिस प्रकार रथ एक ही चक्र से गमन करने में असमर्थ है उसी प्रकार राजा भी सचिवों के बिना राज्य को विधिवत् रूप से संचालित करने में असमर्थ है।

सहायसाध्यं राजत्वं चक्रमेकं न वर्तते।
कुर्वीत सचिवांस्तस्मादेषाश्च श्रृणुयान्मतम्।।

कौ० अ० १/७/१५

राज्य का मूल मंत्री है। महाभारत का भी कथन है कि राज्य का मूल राजा के मंत्रियों की सद्मंत्रणा है। राजा को बुद्धिमान मंत्रियों के साथ मंत्रणा अवश्य करनी चाहिए।

राजा अमात्य के गुणों से युक्त किसी भी पुरुष को अमात्य बना सकता है किन्तु मन्त्रि पद पर प्रतिष्ठित नहीं कर सकता। मंत्रिपरिषद् के सदस्यों के विषय में राजशास्त्र के आचार्यों में ऐकमत्य नहीं है। बृहस्पति के अनुसार सोलह, उशना ऋषि के अनुयायियों के अनुसार बीस सदस्य होने चाहिए। इन्द्र की मंत्रिपरिषद में एक सहस्र ऋषि थे। इनको इन्द्र का नेत्र कहा गया है।

इन्द्रस्यति मंत्रिपरिषदृषीणां सहस्रम्।

स तच्चक्षुः

–कौ० अ० १/१५/६०-६१

राजा के समस्त कार्यों का आधार कोष है। अतः उन्नति की इच्छा रखने वाले नृप को कोष का चिन्तन अवश्य करना चाहिए। कौटिल्य ने दूत को राजा का मुख माना है। प्राणों का भय होने पर भी दूत को राजा के आदेश का पालन करना चाहिए। दूत अवध्य है। रामायण तथा महाभारत में भी दूत की अवध्यता की पुष्टि की गई है।

न तु हन्यान्नृपो जातु दूतं कस्याञ्चिदापदि।
दूतस्य हन्ता निरयमाविशेत् सचिवैः सह।।

महा० शा० प० ८५/२६

कौटिल्य का मत है कि मंत्र के छः गुण होते हैं– सन्धि, विग्रह, आसन, यान, संश्रय और द्वैधीभाव। आचार्य बातव्याधि मंत्र में केवल दो ही गुण मानते हैं। शक्ति तीन प्रकार की है। मंत्रशक्ति, प्रभुशक्ति एवं उत्साहशक्ति।

शक्तिस्त्रिविधा। ज्ञानबलं मंत्रशक्तिः। कोष-दण्डबलं प्रभुशक्तिः।

विक्रमबलमुत्साहशक्तिः।

कौ० अ० ६/२/४२, ४३, ४४, ४५।

राजा के लिए समुचित दण्ड प्रयोग आवश्यक है। दण्ड के अनुचित प्रयोग से मात्स्य न्याय प्रचलित होता है। तीक्ष्ण दण्ड से प्राणियों में उद्वेग उत्पन्न होता है। मृदु दण्ड देने से दण्ड का तिरस्कार होता है। भली प्रकार से प्रयुक्त दण्ड धर्म, अर्थ और काम की सिद्धि प्रजा को कराता है।

तीक्ष्णदण्डो हि भूतानामुद्वेजनीयः। मृदुदण्डः परिभूयते।

यथार्हदण्डः पूज्यः।

कौ० अ० १/४/११, १२, १३.

मनुस्मृति के सप्तम तथा अष्टम अध्यायों में राजनय के सिद्धान्तों का विशद वर्णन प्राप्त होता है। राजा के बिना संसार में अराजकता फैलने पर ब्रह्माजी ने राजा की सृष्टि की। इन्द्र, वायु, यम, सूर्य, अग्नि, वरुण, चन्द्रमा और कुबेर के अंश से इसका निर्माण हुआ है। यह अपने तेज से समस्त जीवों को अभिभूत करता है। सूर्य के समान तेजस्वी होने के कारण यह देखने वाले के नेत्र और मन को संतृप्त करता है। यह राजा प्रभाव से अग्निरूप है, वायुरूप है, सूर्यरूप है, चन्द्ररूप है, धर्मराज रूप

है, कुबेर रूप है, तथा महेन्द्र रूप है।

सोऽग्निर्भवति वायुश्च सोऽर्कः सोमः स धर्मराट्।
स कुबेरः स वरुणः स महेन्द्रः प्रभावतः।

मनु स्म० ७/७

अग्नि केवल असावधानी से स्पर्श करने वाले को ही दग्ध करती है, परन्तु राजाग्नि प्रज्वलित होने पर चिरसंचित पशु, धन तथा समस्त वंश को जला कर भस्म कर देती है। प्रयोजन के अनुसार राजा धर्मसिद्धि के लिए अनेक रूप भी धारण करता है। जिस राजा के प्रासाद में लक्ष्मी, पराक्रम में विजय और क्रोध में मृत्यु निवास करती है वह राजा सर्वतेजोमय है।

मनु का मत है कि वंश परम्परा से शुद्ध, बुद्धिमान, स्थिरचित्त, न्यायपूर्वक धन-धान्य उत्पन्न करने वाले, सुपरीक्षित मंत्रियों की नियुक्ति राजा को करनी चाहिए। शास्त्र ज्ञाता शूरवीर, सत्कुलोत्पन्न सात या आठ मंत्रियों को राजा नियुक्त करे। महान फल देने वाला राज्य एक राजा से कैसे सुसाध्य हो सकता है। राजा इन मंत्रियों में से एक विद्वान् तथा धर्मयुक्त ब्राह्मण के साथ षड्गुण से युक्त श्रेष्ठ मंत्र की मंत्रणा करे।

सर्वेषां तु विशिष्टेन ब्राह्मणेन विपश्चिता।
मन्त्रयेत्परमं मन्त्रं राजा षाड्गुण्यसंयुतम्।।

–मनु स्मृ० ७/५८

राजा का यह कर्तव्य है कि रात्रि के अन्तिम प्रहर में उठकर शौच आदि से निवृत्त होकर अग्नि में हवन करके ब्राह्मणों की पूजा करके शुभ सभा या मंत्रणा गृह में प्रवेश करे। जिस राजा के मंत्र को अन्य व्यक्ति नहीं जान पाते वह कोश से हीन होने पर भी पृथ्वी का भोग करता है।

यस्य मन्त्रं न जानन्ति समागम्य पृथग्जनाः।
स कृत्स्नां पृथिवीं भुङ्क्ते कोशहीनोऽपि पार्थिवः।।

– मनु स्मृ० ७/१४८

मनु के अनुसार राजा को शास्त्रों का ज्ञाता, इंगित वचन तथा स्वर और चेष्टा आदि का ज्ञाता, शुद्ध हृदय वाला, स्त्री-आसक्ति तथा मद्यपान से रहित, कुलीन बुद्धिमान दूत की नियुक्ति करनी चाहिए। अनुरक्त, शुद्ध चतुर, स्मरणशक्ति वाला, देशकालज्ञ, सुरूप, निर्भय तथा वाग्मी राजदूत श्रेष्ठ होता है। सन्धि-विग्रह तथा समय का ज्ञाता, धर्म, अर्थ या काम द्वारा शत्रुओं के द्वारा अपने पक्ष में नहीं किया जाने वाला राजदूत श्रेष्ठ है।

अनुरक्तः शुचिर्दक्षः स्मृतिमान्देशकालवित्।

– मनु स्मृ० ७/६४

सेनापति के अधीन दण्ड, दण्ड के आधीन विनय कार्य, राजा के आधीन कोष तथा राज्य और दूत के आधीन सन्धि तथा विग्रह होते हैं। दूत शत्रु से सन्धि तथा विग्रह करा सकता है। राजा धन्वदुर्ग, मही दुर्ग, जलदुर्ग, वृक्षदुर्ग, मनुष्य दुर्ग अथवा गिरिदुर्ग का आश्रय लेकर नगर में निवास करे। दुर्ग में रहने वाला एक धर्नुधारी योद्धा शत योद्धाओं और शत धर्नुधारी योद्धा दस सहस्त्र

योद्धाओं से युद्ध करने में समर्थ रहता है।

एकः शतं योधयति प्राकारस्थो धर्नुधरः।

– मनु स्मृ० ७/७४

प्रजाओं का पालन करता हुआ राजा सदैव क्षत्रिय धर्म को स्मरण करता हुआ कभी युद्ध से विमुख न हो। युद्ध में अपार शक्ति से युद्ध करते हुए मृत्यु को प्राप्त होने पर राजा निश्चित ही स्वर्ग को जाते हैं। राजा का कर्तव्य है कि वह बक के समान अर्थचिन्तन करे, सिंह के समान पराक्रम करे। वृक के समान शत्रु का नाश करे एवं शश के समान शत्रु के घेरे से निकल आए।

बकवच्चिन्तयेदर्थान्सिंहवच्च पराक्रमेत्।
वृकवच्चावलुम्पेत शशवच्च विनिष्पतेत्।

– मनु स्मृ० ७/१०६

मनु का कथन है कि जिस प्रकार जोंक, बछड़ा तथा भ्रमर शनैः शनैः अपने खाद्य पदार्थों यथा रक्त, दुग्ध तथा मधु को ग्रहण करते हैं, उसी प्रकार राजा को भी थोड़ा धन वार्षिक कर के रूप में ग्रहण करना चाहिए। प्रजा की रक्षा करने वाला राजा प्रजा द्वारा किए गए धर्म का षष्ठांश प्राप्त करता है। जो राजा प्रजा की रक्षा नहीं करता है वह प्रजा द्वारा किए गए अधर्म का षष्ठांश प्राप्त करता है।

मनु का मत है कि दण्ड ही समस्त प्रजाओं पर शासन करता है। दण्ड ही प्रजाओं की रक्षा करता है। दण्ड को विद्वान् धर्म का हेतु कहते हैं। शास्त्रानुसार विधिवत् विचार कर दिया गया दण्ड प्रजाओं को अनुरक्त करता है। धन के लोभ से तथा प्रमाद से दिया गया दण्ड विनाश का कारण होता है। दण्ड ही राजा है, वही शासक है। वह चारों आश्रमों का प्रतिभू है। दण्ड के भय से सभी अपने-अपने कार्य में लगे रहते हैं। दण्ड का भली प्रकार से प्रयोग करने वाला राजा त्रिवर्ग से समृद्धियुक्त होता है।

तं राजा प्रणयन्सम्यक् त्रिवर्गेणाभिवर्धते।
कामात्मा विषमः क्षुद्रो दण्डेनैव निहन्यते।।

–मनु स्मृ० ७/२७

राजा को अपने राज्य में न्यायानुसार दण्ड का प्रयोग करना चाहिए। शत्रुदेश में कठोर दण्ड का प्रयोग करना चाहिए।

कौटिल्य अर्थशास्त्र के पश्चात् **कामन्दकीय-नीतिसार** राजनय का निरूपण करने वाले ग्रन्थों में अपना महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है। राजा संसार के लिए आनन्द का स्रोत है, राज्य की वृद्धि का कारण है। राजा के रूप में यदि कोई नेता न हो तो राज्य उसी प्रकार नष्ट हो जाए जिस प्रकार पतवार के बिना नौका। कामन्दक का कथन है कि जिस प्रकार पर्जन्य देव वृष्टि प्रदान करने के कारण प्राणियों के जीवन का आधार है, उसी प्रकार राजा भी मनुष्यों के जीवन का आधार है। पर्जन्य के बिना प्राणी किसी प्रकार जीवन धारण कर सकते हैं परन्तु राजा के बिना नहीं।

पर्जन्य इव भूतानामाधारः पृथिवीपतिः।
विकलेऽपि हि पर्जन्ये जीव्यते न तु भूपतौ।।

का० नी० १/१३

जो राजा न्याय के पथ पर प्रवृत्त होता है वह अपने तथा प्रजा के लिए त्रिवर्ग की प्राप्ति कर लेता है। इसके विपरीत अन्याय के पथ पर प्रवृत्त होने वाला निश्चित ही विनाश को प्राप्त होता है। कामन्दक का मत है कि राजा को सदा धर्म के ही मार्ग का अवलम्बन लेना चाहिए। धर्म से राज्य की वृद्धि होती है।

धर्मेण वर्धते राज्यं तस्य स्वादु फलं श्रियः।

का० नी० १/१७

राजवृत्त चार प्रकार का कहा गया है। न्यायपूर्वक धन का उपार्जन करना, उसकी रक्षा करना, उसकी वृद्धि करना तथा उचित पात्र में दान देना। राजा को अपनी इन्द्रियों पर संयम रखना चाहिए तथा नीति के मार्ग का अनुसरण करने वाले राजा की कीर्ति तथा राजलक्ष्मी आकाश का स्पर्श करती हैं।

कामन्दक नीतिसार में राजनीति को दण्डनीति का पर्याय कहा गया है। संसार के कल्याण के लिए चार विधाएँ कहीं गई हैं। आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता और दण्डनीति। दण्डनीति समस्त विद्याओं का प्रारम्भ है।

आन्वीक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्च पार्थिवः।

का० नी० २/१

एकैव दण्डनीतिस्तु विधेत्योशनसी स्थितिः।

का० नी० २/५

दम दण्ड को कहते हैं। नय से नीति की उत्पत्ति हुई है। ''नयनात् नीतिरुच्यते''। राजा की नीति राजनीति या दण्डनीति कहलाती है।

कामन्दक भी अन्य राजनीतिशास्त्रियों की भाँति मानते हैं कि राज्य के ये सात अंग हैं– स्वामी, अमात्य, राष्ट्र, दुर्ग, कोश, बल, सुहृत्। इन में से किसी एक अंग के अभाव में राज्य का संचालन उचित रूप से नहीं हो सकता।

राजा की प्रकृतियों को सद्‌गुणों से युक्त होना चाहिए यथा– उच्चकुल, सत्त्व, शील, दक्षिणा, सत्य, वृद्धसेवा, कृतज्ञता, बुद्धि, दृढ़भक्ति, उत्साह, विनीतता, धार्मिकता, शुचिता, प्रख्यातवंशता। राजा का सचिव कुलीन, शूरवीर, अनुरागयुक्त, दण्डनीति का प्रयोग कर्ता, वाग्मी, प्रगल्भ, दूरदर्शी, उत्साही, बुद्धिमान, सत्य, शक्ति, धैर्य, उत्साह, दृढ़भक्ति से युक्त होना चाहिए। राजा को अत्यन्त विवेकपूर्वक सचिव के पद की नियुक्ति करनी चाहिए। अमात्य की ही भाँति मंत्रिपरिषद् के समस्त सदस्यों को अनेक गुणों से युक्त होना चाहिए यथा– स्मृति, अर्थों में तत्परता, तर्क वितर्क में युक्तता, मंत्रों के गोपन में कुशलता, दृढ़ता आदि।

कामन्दक का मत है कि ऐश्वर्य की कामना करने वाले नृप को दुर्ग का आश्रय लेकर निवास करना चाहिए। ऐसे नृप को शत्रु हानि नहीं पहुँचा सकते हैं। दूत राजा का नेत्र है। मनु तथा शुक्र की भाँति कामन्दक का भी मत है कि जो राजा दूत रूपी आँखों वाला है, उस पर कभी विपत्ति नहीं आती है।

चारचक्षुनरेन्द्रः स्यात्सम्पतेतेन भूयसा।

का० नी० १२/३०

दूत के गुणों पर प्रकाश डालते हुए कामन्दक का कथन है कि दूत को वाचाल, स्मृतिमान्, विशेष रूप से वक्ता तथा अस्त्र-शस्त्र के प्रयोग में कुशल होना चाहिए। कामन्दक के अनुसार दण्ड के भय के बिना प्रजाओं में मात्स्य न्याय प्रचलित हो जाता है। अतः राजा को सम्यक् रूप से दण्डनीति का प्रयोग करना चाहिए। दण्ड को धारण करता हुआ नृप प्रजा को सन्मार्ग पर लगाता तथा राष्ट्र की वृद्धि करता है।

दण्ड दण्डीव भूतेषु धारयन् धरणीसमः।
प्रजाः समनुगृह्णीयात् प्रजापतिरिव स्वयम्।।

का० नी० ३/६

राजा के गुणों पर प्रकाश डालते हुए कामन्दक का कथन है कि राजा के तीन महान् गुण हैं– त्याग, सत्य और शौर्य।

त्यागः सत्यं च शौर्यं च त्रय एते महागुणाः।

का० नी० २/२३

राजनय का निरूपण करने वाले ग्रन्थों में शुक्राचार्य रचित शुक्रनीति का महत्त्वपूर्ण स्थान है। शुक्राचार्य के अनेक पर्याय शब्द हैं यथा उशना, काव्य, भार्गव आदि। अन्तः साक्ष्यों के आधार पर यह ग्रन्थ गुप्तकाल या उसके बाद की रचना प्रतीत होता है। शुक्र का कथन है कि मनुष्यों के सम्पूर्ण अभीष्ट को सिद्ध करने वाला यह नीतिशास्त्र है। राजा के लिए नीति से रहित होना अत्यन्त हानिकर है। राजा का परम धर्म है नित्य प्रजाओं का पालन करना तथा दुष्टों का दमन करना।

ये दोनों कार्य नीतिशास्त्र के ज्ञान के बिना असम्भव हैं।

नृपस्य परमो धर्मः प्रजानां परिपालनम्।
दुष्टनिग्रहणं नित्यं च नीत्याऽतो विनाह्युभे।।

शु० नी० १/१४

नीति से रहित राजा उच्छृंखल व्यवहार करता है। शत्रुओं की वृद्धि हो जाने से वह सदैव दुःख भोगता है। शुक्र का मत है कि जिस प्रकार भोजन के बिना प्राणियों के शरीर की स्थिति नहीं रह सकती, उसी प्रकार सम्पूर्ण लोक व्यवहार की स्थिति बिना नीतिशास्त्र के नहीं रह सकती।

सर्वलोकव्यवहारस्थितिर्नीत्या विना नहि।

शु० नी० १/११

सात्त्विकादि गुणों के भेद से राजा तीन प्रकार का होता है– सात्त्विक, राजस, और तामस। राजा का मुख्य धर्म है प्रजा का रक्षण तथा संवर्द्धन करना। वह प्रजाओं के नेत्रों को उसी प्रकार आनन्द देने वाला है, जिस प्रकार चन्द्रमा समुद्र की वृद्धि का कारण है।

नयनानन्दजनकः शशांक इव तोयधेः।

शु० नी० १/६४

जिस प्रकार वायु में यह सामर्थ्य है कि वह सुगन्ध अथवा दुर्गन्ध को प्रेरित करे, उसी प्रकार राजा भी प्रजा के सत्कर्मों एवं दुष्कर्मों का प्रेरक है। जिस प्रकार सूर्यदेव अन्धकार के नाशक तथा धर्म के प्रवर्तक हैं उसी प्रकार राजा भी अधर्म का नाशक तथा धर्म का प्रवर्तक है।

वायुर्गन्धस्य सदसत्कर्मणः प्रेरको नृपः।
धर्मप्रवर्तकोऽधर्मनाशकस्तमसो रविः।

शु० नी० १/७३

शुक्र के अनुसार पुरोहित, प्रतिनिधि, प्रधान, सचिव, मन्त्री, प्राड्विवाक् पण्डित, सुमन्त्र, अमात्य और दूत ये दश राजा की प्रकृति कहलाते हैं। राज्य के संचालन में इनका प्रधान योगदान रहता है। राजा के लिए दुर्ग में निवास करना आवश्यक है। दुर्ग में निवास करने वाले नृप का शत्रुगण अहित नहीं कर सकते हैं। शुक्र का मत है कि दुर्ग नालिकाओं या तोपों से सुरक्षित होना चाहिए। राजा का कर्तव्य है कि युद्ध की सामग्रियों से परिपूर्ण, सैनिकों, अस्त्र-शस्त्र तथा कोष से दुर्ग को परिपूर्ण रखे। सहायक सामग्रियों से परिपूर्ण दुर्ग सर्वश्रेष्ठ होता है।

सहायपुष्टं यद् दुर्गं तत् श्रेष्ठतरं मतम्।

शु० नी० ४/६/१३

शुक्रनीति में छः प्रकार के बलों का निर्देश किया गया है यथा– शरीर का बल, शूरता का बल, सेना का बल, अस्त्र का बल, बुद्धि-बल, आयु का बल। इन बलों से युक्त विष्णु ही माना जाता है–

शारीरं हि बलं शौर्यबलं सैन्यबलं तथा।
चतुर्थमास्त्रिकबलं पञ्चमं धीबलं स्मृतम्।
षष्ठमायुर्बलं त्वेतैरुपेतो विष्णुरेव सः।।

शु० नी० ४/७/५, ६.

मन्त्र के षड्गुणों की भी शुक्र ने विस्तार से विवेचना की है क्योंकि राजा की सफलता तथा उत्कर्ष इनके प्रयोग पर निर्भर है। मंत्र के षड्गुण हैं– संधि, विग्रह, पान, आसन, समाश्रय एवं द्वैधीभाव।

अन्य राजनीतिशास्त्रियों की भाँति शुक्र का भी मत है कि दण्ड ही प्रजाओं का तथा धर्म का परम रक्षक है। जिस प्रकार यज्ञ में पशु की हिंसा वेद की आज्ञानुसार अहिंसा है उसी प्रकार दुष्ट पुरुषों की हिंसा भी अहिंसा ही है। राजा काम, क्रोध तथा लोभ इन तीन महान शत्रुओं को त्याग कर अनेक प्रकार के दण्ड का विधान करे।

स्मृति साहित्य में मनुस्मृति के बाद दूसरी महत्त्वपूर्ण स्मृति **याज्ञवल्क्य स्मृति** है, जिसके आचाराध्याय में राजा के गुण, मंत्रियों तथा पुरोहित की विशेषताएँ, राजा के कर्तव्य आदि का विस्तृत वर्णन प्राप्त होता है। राजा के गुणों की विवेचना करते हुए याज्ञवल्क्य का कथन है कि राजा को महान उत्साही, धन देने वाला, कृतज्ञ, वृद्धों की सेवा करने वाला, कुलीन, सत्यवादी, पवित्र, आलस्यहीन सद्गुणी होना चाहिए। क्षत्रिय राजा जब युद्ध भूमि में लड़ते हुए आयुधों द्वारा मृत्यु को प्राप्त करते हैं तो वे मृत्यु के उपरान्त योगियों के समान निश्चित ही स्वर्ग को प्राप्त करते हैं।

य आहवेषु वध्यन्ते भूम्यर्थमपराङ्मुखाः।
अकूटैरायुधैर्यान्ति ते स्वर्गं योगिनो यथा।।

याज्ञ० स्मृ० १/३२४

राजा तूर्य तथा शंख की ध्वनि के साथ शयन करे तथा इसी प्रकार अपनी निद्रा का परित्याग भी करे। अपनी बुद्धि से शास्त्रों तथा समस्त किए जाने वाले कार्यों का चिन्तन करे। राजा का सर्वप्रधान धर्म है प्रजा का पालन करना। न्याय पूर्वक प्रजा का पालन करने से राजा प्रजा के पुण्य का छठाँ भाग प्राप्त करता है। राजा को प्रजा की आय का केवल षष्ठांश ही उसकी वृद्धि के लिए ग्रहण करना चाहिए। जो नृप अन्यायपूर्वक अपनी प्रजा से धन लेकर अपने कोश की वृद्धि करता है, वह शीघ्र ही लक्ष्मीविहीन हो जाता है तथा बन्धु बान्धवों सहित नष्ट हो जाता है।

याज्ञवल्क्य का मत है कि प्रजापीडन के संताप की अग्नि राजा के वंश, राज्यलक्ष्मी तथा प्राण इन सबको नष्ट करके ही शांत होती है।

प्रजापीडनसंतापात्समुद्भूतो हुताशनः।
राज्ञः कुलं प्रियं प्राणांश्चादग्ध्वा न निवर्तते।।

याज्ञ० स्मृ० १/३४१

गुप्तचर ही राजा के नेत्र हैं। राजा को गुप्तचरों द्वारा राज्य सम्बन्धी वृत्तान्त को जान लेना चाहिए। राजा को वेदज्ञ ब्राह्मणों को विशेष आदर प्रदान करना चाहिए। राजा को शास्त्रों के ज्ञान एवं अनुष्ठान से समृद्ध, ग्रहों के उत्पात एवं शमन का ज्ञान रखने वाले दण्ड एवं नीति में कुशल ब्राह्मण को पुरोहित बनाना चाहिए।

मनु के समान याज्ञवल्क्य का भी मत है कि राजा को अपनी रक्षा के निमित्त दुर्ग का निर्माण कराना चाहिए। रमणीक, जहाँ पशुओं को खाद्य सामग्री प्रचुर मात्रा में उपलब्ध हो, जीवन निर्वाह में सहायता देने वाले कन्दमूलं, पुष्प, फल जहाँ उपलब्ध हों, ऐसे वनप्राय देश में राजा निवास करे।

रम्यं पशव्यमाजीव्यं जाङ्गलं देशमावसेत्।
तत्र दुर्गाणि कुर्वीत जनकोशात्मगुप्तये।

याज्ञ० स्मृ० १/३२१।

राजा को मंत्र का गोपन करना चाहिए। जिस राजा का मंत्र उसके शत्रु नहीं जान पाते हैं उसी का राज्य स्थिर रह सकता है।

मन्त्रमूलं यतो राज्यं तस्मान्मन्त्रं सुरक्षितम्।

याज्ञ० स्मृ० १/३४४

राजा को षड्गुणों का भलीभाँति ज्ञान होना चाहिए। याज्ञवल्क्य का मत है कि ब्रह्मा ने आदिकाल में दण्ड के रूप में धर्म की सृष्टि की है। राजा का कर्त्तव्य है कि वह दुराचारियों को दण्ड दे। जो नृप दण्डनीय व्यक्तियों को शास्त्रानुसार दण्ड देता है वह अधिक दक्षिणा वाले यज्ञों का फल प्राप्त करता है।

शैवदर्शन : आगम की एक विलक्षण धारा

डा. प्रकाश पाण्डेय
दिल्ली

इतिहास साक्षी है कि, किसी भी संस्कृति को कालजयी बनाने का श्रेय वहाँ की दार्शनिक चिन्तन-सन्तान की उदात्तता को होता है। दर्शन-जीव, जीवन और जिजीविषा का सम्यक् अध्ययन करता है तथा मनुष्यों को जीवन पद्धति की चिरस्थायी कला का उपदेश देता है। कालान्तर में यही दार्शनिक चेतना संस्कृति के रूप में अभिव्यक्त होती है। भारतीय संस्कृति की सनातनता का रहस्य भी यही है।

भारतीय संस्कृति आर्यों, अनार्यों की मिश्र संस्कृति मानी जाती है। किन्तु, दोनों प्रकार की संस्कृतियों की कलाओं में दोनों वर्गों की छाप होते हुए भी, आर्यों की उदारता तथा उदात्तता प्रभावी दृष्टिगोचर होती है, तथा आर्य संज्ञा को अन्वर्थ सिद्ध करती है। आर्य शब्द ''अरि '' शब्द से निष्पन्न है। ऋग्वेद में 'अरि' शब्द शत्रु एवं मित्र दोनों का वाचक है। भाषाविज्ञान के अनुसंधाता ''अरि'' शब्द को ''अपरिचित'' का वाचक मानते हैं। तदनुसार ''आर्य शब्द का अर्थ हुआ-''जो अपरिचितों को भी सम्मान दें'' यह है आर्य शब्द में निहित भारतीय संस्कृति का बीज। इसीलिए अनार्य वर्गों की परम्पराओं को अपना कर उनके चिन्तन को दार्शनिक रूप देकर, अपने समानान्तर स्थान पर प्रतिष्ठित करके उन्हें वैचारिक दृष्टि से समृद्ध कर देना ''आर्यों'' का इतरव्यावर्तक गुण है। यही गुण दर्शन के क्षेत्र में भी दृष्टिगोचर होता है। भारत में मुख्यतः तीन दार्शनिक धारायें हैं।

१. वेद वाक्यों, सिद्धान्तों को अपना उपजीव्य मानने वाले- मीमांसा, वेदान्त, न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग। वेदान्त को शंकर, निम्बार्क, रामानुज, वल्लभ, चैतन्य आदि आचार्यों ने अद्वैत, द्वैत, द्वैताद्वैत, अचिन्त्य द्वैताद्वैत, विशिष्टाद्वैत आदि प्रस्थानों से अधिक समृद्ध बनाया।

२. वेदों का, मुख्यतः उसके कर्मकाण्ड भाग का विरोध करने वाले -बौद्ध (योगाचार, माध्यमिक सौत्रान्तिक वैभाषिक) जैन, चार्वाक आदि।

३. वेदों का विरोध न करने वाले किन्तु मुख्यतः ''आगमों'' को अपना उपजीव्य मानने वाले दार्शनिक।

प्रस्तुत लेख में तीसरी वेदाविरुद्ध दार्शनिक धारा की चर्चा करना इष्ट है, जिसे आर्यों ने आत्मसात् कर लिया तथा उसकी विलक्षण चिन्तन शैली के कारण उसके अस्तित्व को पृथक् रूप से अक्षुण्ण बनाये रखा। वैदिक धारा के विशाल प्रवाह में विलीन नहीं कर सके। वेदों के समानान्तर पल्लवित होने वाली इस चिन्तनशैली के मुख्यतः दो भेद हैं–१. शैव, २.शाक्त।

दोनों वेदों में शिव एवं शक्ति तत्त्वों को अविकल रूप से स्वीकार किया गया है। जिस प्रकार वेद परम पुरुष चिदानन्दघन के विश्वास या वचन हैं, उसी प्रकार शैवों -शाक्तों के उपजीव्य ''आगम'' ''परम शिव'' किसी न किसी रूप में उचित पात्र को, इन आगमों का उपदेश, लोक

कल्याणार्थ करते हैं। कलिकाल में शैवमत के प्रचारार्थ भगवान शंकर के अनुग्रह की एक कथा आचार्य सोमानन्द ने ''शिवदृष्टि'' में दी है–

परमशिव ने एक बार ''श्रीकण्ठ'' रूप में कैलासादि का भ्रमण करते हुए मानव कल्याणार्थ, ऊर्ध्व रेता, क्रोधभट्टारक दुर्वासा मुनि को संसार में ''शैवदर्शन'' के प्रचार-प्रसार का आदेश दिया। शिव के आदेश से दुर्वासा ने त्र्यम्बकादित्य नामक एक मानस पुत्र पैदा किया।उस मानसपुत्र में शैवसिद्धान्तों को दीक्षा के माध्यम से संक्रमित किया। त्र्यम्बकादित्य त्र्यम्बक नामक मानसपुत्र उत्पन्न करके उसे शैवागमों में निष्णात करके आकाश में चले गये। इस प्रकार चौदह आचार्यों ने अपने मानसपुत्रों तक ही शैव विद्या के ज्ञान को सीमित रखा। ये सभी निवृत्ति मार्गी ही रहे। पंद्रहवें मानसपुत्र संगमादित्य प्रवृत्तिमार्ग का वरण करते हुए, सुलक्षणा रूप शील संपन्ना ब्राह्मणी से विवाह करके कश्मीर पधारे। कश्मीर में ही उनकी पत्नी ने वर्षादित्य को जन्म दिया। उनके पुत्र अरुणादित्य के पौत्र तथा आनन्द के पुत्र आचार्य सोमानन्द हुए, जिनके ज्ञान के तेज को आज भी दार्शनिक जगत् में विपक्षी सहन नहीं कर पाता। आचार्य सोमानन्द महामाहेश्वराचार्य अभिनव-गुप्तपाद के परमेष्ठि गुरु थे।

शैवदर्शन के आकर आगमों के प्रामाण्य को स्वीकार करते हुए इसमें भी अनेक दार्शनिक प्रथाओं का जन्म हुआ। सम्पूर्ण भारत में ईसा के आरम्भिक वर्षों में ही ये दार्शनिक मान्यतायें प्रतिष्ठित हो गई थीं। इनमें द्वैत–१. पाशुपत, २. सिद्धान्त, अद्वैत–१.स्पन्द, २. प्रत्यभिज्ञा यात्रिक, ३. क्रम। द्वैताद्वैत –१ लकुलीश पाशुपत२. वीरशैव सिद्धान्त प्रधान हैं तथा इनके अतिरिक्त घोर कालमुख कापालिक मत भी आगम सम्पत शैव प्रथायें हैं।

आधुनिक काल गणना की दृष्टि से यदि इनकी प्राचीनता का आकलन किया जाय तो इनके आचार्यों की परम्परा प्रथमशती ई. से आरम्भ मानी जायेगी। सोमनाथ एवं मथुरा में प्राप्त द्वितीय शती के प्रारम्भ के शिलालेखों में प्राप्त उल्लेखों के आधार पर ''लकुलीश पाशुपत'' के प्रणेता ''लकुलीश'' का काल प्रथमशती माना जाता है। १० वीं शती के उत्तरार्द्ध के आचार्य अभिनव गुप्त, आचार्य परम्परा में२५ वें स्थान पर हैं। यदि प्रत्येक के आचार्यत्व काल में ५० वर्षों का अन्तर मानें तो ई. के पूर्व ही इनके प्रवर्तक आचार्य त्र्यम्बकादित्य का काल स्थिर होगा। यद्यपि प्राप्त साहित्य इतने प्राचीन नहीं हैं, किन्तु उनमें प्राचीन परम्परा का ही समाम्नाय है। आचार्य अभिनव तन्त्रालोक (६/११-१२) में स्पष्ट करते हैं कि कलि के आरम्भ में, एक साथ ही त्र्यम्बक, अमर्दक तथा श्रीनाथ ने क्रमशः अद्वैत, द्वैत तथा द्वैताद्वैत का उपदेश दिया था।–

तेषां क्रमेण तन्मध्ये भ्रष्टकालान्तराद्यदा।
तथा श्रीकण्ठनाथाज्ञावशात् सिद्धा अवातरन् ।।
त्र्यम्बकामर्दकाभिख्य श्रीनाथा अद्वये द्वये।
द्वयाद्वये च निपुणाः क्रमेण शिवशासने।।

द्वैत शैव मत के दो विभाग हैं –

१- पाशुपत दर्शन।

२- सिद्धान्त शैव दर्शन।

द्वैताद्वैत मत में –

१. लकुलीश का पाशुपत दर्शन।

२. वीर शैव सिद्धान्त।

३. कापालिक मत।

अद्वैत में –

१. स्पन्द, २. क्रम, ३. प्रत्यभिज्ञा या त्रिक।

द्वैताद्वैत दर्शन का प्रचार-प्रसार प्रधानतः दक्षिण भारत में हुआ था। अद्वैत एवं द्वैत मतों का पल्लवन भारत में शीर्ष भूत सरस्वती के देश कश्मीर में हुआ।

प्रस्तुत लेख में शैव दर्शन के द्वैत एवं अद्वैत शाखाओं की दार्शनिक मान्यताओं का भारतीय वैदिक द्वैत एवं अद्वैत दर्शनों की दार्शनिक मान्यताओं के साथ तुलनात्मक विवरण संक्षेप में प्रस्तुत करना इष्ट है। द्वैत पाशुपत दर्शन का उपजीव्य १० आगम मृगेन्द्रतन्त्र के अनुसार क्रमशः १. कामज या कामिक।२. योगज। ३. चिन्त्य। ४. मौकुट। ५. अंशमत्। ६.दीप्त। ७. कारण। ८.अजित। ९. सूक्ष्म। १०. सहस्त्र हैं। अभिनवगुप्त एवं उनके टीकाकार जयरथ की दृष्टि में आगम द्वैत परक न होकर द्वैताद्वैत परक थे। किन्तु इनकी द्वैतानुसारिणी टीकाओं के उल्लेख के कारण इन्हें द्वैत प्रतिपादक भी स्वीकार किया जाता है। पाशुपत दर्शन के प्रतिपादक स्वतंत्र साहित्य यद्यपि प्राप्य नहीं हैं तथापि ब्रह्मसूत्र २.२.७ तथा हरिभद्र सूरि एवं राजशेखर के षड्दर्शन समुच्चयों में इसके सिद्धान्तों का उल्लेख प्राप्त होता है।

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने भामती में शैवों को माहेश्वर संज्ञा दी है–''चत्वारो माहेश्वराः - शैवाः पाशुपताः, कारुणिकसिद्धान्तिनः कापालिकाश्च। चत्वारोप्यमी महेश्वरप्रणीत-सिद्धान्तानुयायित्वान्माहेश्वराः'' उसके सिद्धान्त का उल्लेख करते हुए भामतीकार का कथन है ''एष तेषाभिसन्धिः -

चेतनस्य खल्वधिष्ठातुः कुम्भकारादेः कुम्भादिकार्ये निमित्तकारणत्वं न तूपादानत्वमपि, तस्मादिहापीश्वरो जगत्कारणं निमित्तमेव न तूपादानमपि एकस्याधिष्ठातृत्वाधिष्ठेयत्वविरोधात्।''

(ब्र.सू. २.२.७ भाष्य पर भामती)

इस प्रकार ''पत्यधिकरण'' के व्याख्याताओं ने शैवों को मात्र भेदवादी ही स्वीकार किया है। शैव दर्शन की अद्वैत परक चिन्तन शैली को उद्घाटित नहीं किया है। यद्यपि शैव अद्वैत, वेदान्त की अपेक्षा अधिक प्रायोगिक एवं पूर्ण है। अद्वैत वेदान्त से अद्वैत शैव दर्शन का भेद आगे सपष्ट किया जायेगा। इसके पूर्व परिणामवादी ''सिद्धान्त शैव दर्शन'' का परिचय दिया जा रहा है।

सिद्धान्ती शैव सत्कार्यवादी होते हैं। सांख्य की भांति वे जगत् को माया का पयः से दधि की भांति, तात्त्विक परिणाम स्वीकार करते हैं। माया कला, विद्या, राग, नियति, काल आदि तत्त्वों में परिणत होती है। इस मत में माया दो प्रकार की होती है। १-प्रथम जिसके कारण सांसारिक पदार्थों का अनुभव होता है। २.द्वितीय जो ''शुद्ध सृष्टि'' में मन्त्र, मन्त्रेश आदि प्रमाताओं को अपने कार्यों का अनुभव कराती है। इसे महामाया भी कहते हैं। प्रलयावस्था में इसी महामाया की शक्ति में समस्त अनुभवों के कारणों का लय हो जाता है। इसमें मुख्यतः ३ तत्त्व स्वीकार किये जाते हैं-

१.महामाया, २. पुरुष, ३.शिव। जगत् कारण मीमांसा से भिन्न प्रकरणों में –१पाश,२. पशु, ३. पति ये तीन तत्त्व माने गये हैं।

महामाया और पाश –

शिव और पुरुष पति और पशु के नामान्तर हैं। किन्तु महामाया और पाश में भेद हैं। पाश में मलत्रय (आणव कार्म मायीय), माया (दोनों प्रकार की), रोध शक्ति, विन्दु आदि तत्त्व परिगणित हैं। महामाया सर्वानुभव कारणभूता मात्र ही है। पाश की परिभाषा अधिक व्यापक है। ''महामाया'' उसी में अन्तर्भूत है।

पति–

एक, सर्वव्यापी, प्रभु, शान्त, निर्लेप, अकारणकारण, अविकारी, जगत् का निमित्त कारण भूत तत्त्व को ''पति'' कहा गया है। जिस प्रकार सूर्य की किरणें कमलोन्मीलन करती हैं, उसी प्रकार शिव या पति जगत् का उन्मीलन करता है। उपादान भूता शिव की शक्तियां समवायिनी माया के माध्यम से जगत का सृजन पति करता है।

निमित्तकारणं त्वीशो ह्युपादानं च शक्तयः।
समवायि तथा माया कायमतज्जगत्रयम्।।

माया और पति का समवाय सम्बन्ध होता है–

शक्तो यया स शम्भुर्मुक्तौ मुक्तौ च पशुगणस्यास्य।
तामेकां चिद्रूपामाद्यां सर्वात्मनाऽस्मि नतः।।

सृष्टि –

शुद्ध और अशुद्ध भेद से सृष्टि दो प्रकार की है। प्रथम का कर्ता शिव-विन्दु गद, शुद्धविद्या का अभिव्यञ्जन करता है। जिस प्रकार शरीर में स्थित आत्मा स्पन्दन उत्पन्न करती हैं, उसी प्रकार अशरीरी शिव शुद्ध सृष्टि उत्पन्न करता है।

सविकल्पक ज्ञान ग्राह्य पदार्थ की सृष्टि के लिए शरीरी कर्ता की आवश्यकता होती है। तथा सविकल्पक ज्ञान शब्दोत्पत्ति के बाद होता है–

''वाचारम्भणं विकारो नामधेयम्।''

किन्तु शुद्ध सृष्टि विकल्पसाधन भूत शब्दोत्पत्ति की भूमिका से पूर्व होती है। अतः इसके कर्ता के अशरीरी होने से कोई आपत्ति नहीं है। अशुद्ध सृष्टि ''पति'' प्रेरित वैन्दव शरीरी विधेश्वर आदि के द्वारा निर्मित होती है। यह सृष्टि सविकल्पक ज्ञान-साधन शब्दोत्पत्ति के पश्चात् होती है। इसका समवायि कारण माया होती है। अशुद्ध सृष्टि में ही पाशबद्ध जीव नाना प्रकार के सुख-दुःखादि भोगों का अनुभव करते हैं।

पाश–

''पाश'' ही पशु और पति में भेद का कारण है। इसमें १. मल, २. माया, ३. कर्म, ४. रोधशक्ति, ५. विन्दु परिगणित हैं।

क-मल-आणव-

यह 'नेत्रों की जाली' की भांति आत्मा के अनादि आवरण का कारण है। इसकी निवृत्ति शिव के अनुग्रह से सम्भव है। जैसे मोतियाबिन्दु के पाक के बाद ही वैद्य उपचार करता है, उसी प्रकार आगमोक्त क्रिया, चर्या, योगानुष्ठानादि के अभ्यास से आणव मल का पाक होने पर ही शिव का अनुग्रह होता है।

'आणव मल' अनन्त शक्ति सम्पन्न होता है। प्रत्येक जीव के क्रिया ज्ञान शक्ति को परिमित बनाने के लिये उसकी एक शक्ति का योग होता है। एक ही आणव मल अनन्त शक्तियों के माध्यम से सभी जीवों से सम्बद्ध होता है।

ख-मायीय–

मायीय मल, अर्थात माया का कार्य। उसका कार्य है -१.आत्मा का बुद्धि के साथ तादात्म्य स्थापित करना। २. संसार एवं समस्त विषयों को इदन्तया भासित करना।

ग- कार्य -

''नाभुक्तं क्षीयते कर्म, अमिट सिद्धान्त है। जीव कर्म फल के ही रूप में सुखदुःखादि भोग का बन्धन पाते हैं। अतः इसे भी मल माना गया है।

माया -

माया वस्तु रूपा तथा अशुद्ध सृष्टि के कला भुवनादि सूक्ष्म स्थूल शरीर तथा तदुपयोगी विषय-जात की उपादान कारण भूता है।

निरोध-

यह परमेश्वर की शक्ति है। मायीय एवं कार्य मलों के अनुसार इसी शक्ति से परमेश्वर जीवों को स्व स्व कर्मानुसार भोग उपलब्ध कराते हैं।

विन्दु-

मायीय एवं कार्म मल के क्षय होने पर आणव मल शेष रहता है। मात्र ''आणव मल'' युक्त जीव शुद्ध सृष्टि में पाये जाते हैं। उनके शरीर का उपादान विन्दु होता है। वैन्दव शरीर से मुक्त होने पर ही परमोक्ष संभव होता है। अतः विन्दु को भी मलत्वेन स्वीकार किया गया है। विन्दु कुछ तत्त्वों में भी प्रथम तत्त्व है, जो कि शुद्ध जगत् का उपादान है। शिव भी प्रथमतत्त्व हैं। अतः विन्दु और शिव में तादात्म्य नहीं स्थापित करना चाहिए। विन्दु को महामाया भी कहते हैं।

अन्य भेदवादी दार्शनिकों से किञ्चित् तुलना करने से शैव-द्वैत वाद का महत्त्व और भी स्पष्ट हो जायेगा।

पाशुपत और सिद्धान्त शैव-

पाशुपत दर्शन कारण, कार्य, योग, विधि, दुःखान्त नामक ५ पदार्थ मानता है, सिद्धान्ती-पति, पशु, पाश तीन ही तत्त्व स्वीकार करते हैं। सिद्धान्त का ''पति'' पाशुपत के ''कारण''का ही नामान्तर है। लकुलीश (भेदाभेद वादी पाशुपत) भी ५ पदार्थ मानते हैं तथा ''कारण'' के लिए ''पति'' शब्द का प्रयोग करते हैं। आचार्य शंकर (ब्र.सू.२.२.७) का कथन है कि-

''पञ्च पदार्थाः पशुपतिनेश्वरेण पशुपाशविमोक्षणायोपदिष्टाः''।

अतः सिद्धान्त के तीन तत्त्व पाशुपतों के ५ पदार्थों से तत्त्वतः पृथक नहीं हैं, केवल दृष्टि एवं व्याख्या पद्धति का भेद है।

सांख्य एवं सिद्धान्त में भेद -

शिव तत्त्व सांख्य के पुरुष तत्त्व की भांति निर्लेप और ज्ञ मात्र नहीं होता, अपितु अनादि मल से आवृत होता है। निर्मल पुरुष में भोक्तृत्व असंभव है। इसलिए उसे मलावृत मानता पड़ता है। यदि योग को पुरुष का स्वभाव माना जाय तो मुक्त आत्मा भी भोगी होगी।

शैवों की भोग प्रक्रिया भी सांख्य सम्मत भोग से भिन्न हैं। सांख्य में भोग के लिए -

१. पुरुष, बुद्धि में स्व प्रतिबिम्ब से तादात्म्यापन्न होगा। जैसे जपाकुसुम के प्रतिबिम्ब से रक्त स्फटिक।

२. पुरुष और बाह्य पदार्थ के प्रतिबिम्ब का ग्रहण बुद्धि करेगी।

३. बुद्धि में प्रतिबिम्बित विषय वर्तमान होगा।

४. अहंकार, जो कि पुरुष प्रतिबिम्ब को विषय प्रतिबिम्ब से संयुक्त करता है, तथा पुरुष के प्रतिबिम्ब का पुरुष के साथ तादात्म्य स्थापित करता है, साथ ही पुरुष और उसके प्रतिबिम्बित के तादात्म्य को व्यवहार के लिए उपयोगी बना कर ''अहं घटं जानामि'' यह अनुभव उत्पन्न करता है। **ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृत्तिविमर्शिनी** (भाग-१पृ. १५३) में आचार्य अभिनव गुप्तपाद ने इसका उल्लेख किया है। इसके विपरीत सिद्धान्त शैव, भोग को बाह्य विषय के प्रतिबिम्ब ग्रहण से तादात्म्यापन्ना बुद्धि का पुरुष द्वारा किया जाने वाला अनुभव मात्र मानते हैं। अतः भोगी पुरुष भी बुद्धि के परिणाम के साथ संसृष्ट नहीं हो पाता, प्रत्युत विषय प्रतिबिम्ब परिणत बुद्धि के साथ उसका संबंध जल प्रतिबिम्बित चन्द्र की भाँति होता है। अतः चेतन पुरुष ही कर्ता भोक्ता है, न कि अचेतन बुद्धि। बुद्धि तो स्वयं ही विषय-रूपा एवं जडात्मका है।

इस प्रकार अति संक्षेप में द्वैत शैव दर्शन की मान्यताओं का परिचय दिया गया। अब लेख विस्तार के भय से इस विषय को विराम देकर अद्वैत शैव नय और अद्वैत वेदान्त में भेद का स्थाली-पुलाक-न्याय से अवलोकन किया जायेगा।

अद्वैत एवं शिवाद्वय-

अद्वैत वेदान्ती स्वयं प्रकाश ब्रह्म का सद् रूप मानते हैं, तथा संसार प्रपञ्च का सत्त्वाभ्यां अनिर्वचनीया माया, अज्ञान या अविद्या कल्पित मानते हैं। भासमान भेद अविद्या के कारण है जो कि अनिर्वचनीया है। शैवाद्वैती प्रश्न करता है कि यह अविद्या है किसकी ? ब्रह्म की तो हो नहीं सकती, क्योंकि ब्रह्म ज्ञानरूप, नित्य अखण्ड है उसे अविद्या रूप मानना सम्भव ही नहीं। ब्रह्म के अतिरिक्त अन्य कोई पदार्थ है नहीं जिससे अविद्या को संयुक्त किया जा सके।

यदि अविद्या अनिर्वाच्या कही जाय तो सिद्ध करना कठिन है, क्योंकि स्वरूपतः उसका भान होता है। जगत् का कारण है, ब्रह्म को आवृत करती है, समरत जागतिक कार्य उसके द्वारा सम्पादित हो रहे हैं। फिर भी सिद्धान्त भंग के भय से अनिर्वाच्या कही जा रही है। वेदान्ती कहेंगे कि युक्तियां उसे अनिर्वाच्या ही सिद्ध करती है। शैव कहता है कि मित्र ! यह युक्ति क्या पदार्थ है जो अनुभव को मिथ्या करने का कुचक्र रच रही है। यदि कहा जाय कि ब्रह्म अविकल्प रूप में

विराजमान है, तथा सांसारिक भेद विकल्प के कारण हैं, भ्रम के कारण हैं। पुनः प्रश्न होगा कि यह विकल्प या भ्रम किसका व्यापार है? यदि ब्रह्म का तब उसे अविद्या रूप मानो। अन्य कोई है ही नहीं। अविकल्पक को सत्य और सविकल्पक को असत्य मानें तब भी बात नहीं बनती क्योंकि भास- मानता या अपरोक्षानुभूति दोनों में समान है। यदि कहें कि भेद भासमान होने पर भी बाधित होता है, जैसे मोक्ष दशा में। तब तो कहना होगा कि जैसे मोक्षावस्था में भेद बाधित है उसी प्रकार संसारावस्था में अभेद भी बाधित है। क्योंकि बाध विपरीत संवेदनोदय के अतिरिक्त कोई पदार्थ नहीं है। अतः अगत्या स्वतन्त्र प्रकाशत्व का शैव सिद्धान्त ही एक मात्रा शरण है।

शैव दर्शन का अद्वैत, शक्ति एवं शक्तिमान के नित्य सामरस्य को द्योतित करता है, तथा प्रवृत्ति मार्गी है। 'माया परम शिव' के साथ अभिन्न रूप से नित्य समवेत है तथा परमार्थ शक्ति-रूपा है–

न शिवः शक्तिरहितः न शक्तिः शिववर्जिता।
तादात्म्यमनयोर्नित्यं वह्निदाहकयोरिव।।

अविद्या को स्फोटवादी भी ब्रह्म की शक्ति मानते हैं। इस अंश में दोनों एक मत हैं-

''ब्रह्म वादेऽविद्यां मायाशक्तीकृत्य विज्ञानाद्वयमात्मेश्वराभिप्रायेण निरूप्य सिध्यत्येव जनः।''

(ईश्वरप्रत्य.वि. का उपसंहार)

शक्ति ही परमतत्त्व की अभिव्यञ्जिका है। इनमें भेद दृष्टि सम्भव नहीं है। अग्नि का दाहकता के अतिरिक्त स्वरूप निर्वचन का प्रयत्न ही व्यर्थ है।

अद्वैत शैव प्रकाशमानता को सत्त्व की परिभाषा मानते हैं। इस मत में मोक्षावस्था में ही अद्वैत नहीं होता अपितु संसारावस्था में भी अद्वैत ही होता है। जो कि प्रत्यभिज्ञान दार्ढ्य से प्रमाता अनुभव करता है। क्योंकि सभी प्रदार्थ प्रकाशमान हैं तथा प्रकाशस्वरूप परमतत्त्व से अभिन्न हैं। इसका सम्यक् विवेचन अभिनवगुप्त ने **ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृत्ति** और **विमर्शिनी** में किया है। यथा -

''इदं'' इस रूप में पृथक् भाव से भासमान पदार्थों का भास, शुद्ध चिन्मय प्रमाता के साथ ऐक्य स्वीकार करने वाले पुरुषों के लिए ही उपपन्न होता है, अन्यथा नहीं। यदि विषयों में प्रकाशमानता न स्वीकार किया जाय तो नील आदि संज्ञा ही असंभव होगी। यदि पदार्थों से ज्ञानात्माप्रकाश भिन्न है तो 'प्रकाश' मात्र रूपत्वात् उसका स्वात्मा से अभेद है। क्योंकि ''नीलस्य प्रकाशः ज्ञानं वा'' इस स्थल में जो ''नीलांश'' है वह ही ज्ञान का स्वरूप है ऐसा तो नहीं कहा जा सकता क्योंकि ज्ञान और विषय में भेद माना जा रहा है। अतः नील ज्ञान और पीत ज्ञान का पारस्परिक भेद करना कठिन होगा, क्योंकि, उन दोनों को प्रकाश रूप नहीं माना जा रहा है। ऐसा भी नहीं कह सकते कि यह नील जनित ज्ञान है यह पीत जनित ज्ञान है क्योंकि दोनों में भेद सिद्ध हो नहीं पा रहा है। ऐसा भी नहीं कह सकते कि नीलाकार पीताकार ज्ञान प्रतिबिम्ब बलात् होता है। क्योंकि, ज्ञान से भिन्न प्रतिबिम्ब भासमान होगा नहीं। अतः पदार्थों को भी प्रकाशमान मानना होगा। ऐसा नहीं कहना चाहिए कि पदार्थ यदि सदा प्रकाश रूप होते हैं तो सभी को सदा भासित होने चाहिए। क्योंकि परिमित प्रमाता के प्रति पदार्थ का भान महेश्वर के ज्ञान शक्ति पर निर्भर करता है। प्रकाशमान रूपत्वात् स्वतन्त्र प्रकाशमान परमेश्वर के साथ संसार का अभेद है- स्वयमेव

स्वभित्तौ विश्वमुन्मीलयति। (शिवसूत्र)।

प्रमुखतः शैवों को निराशावादी बौद्धों से संघर्ष करना पड़ा था। ७८-१०१ ई. के शासक कनिष्क ने कश्मीर में चौथी बौद्ध संगीति करके सम्पूर्ण कश्मीर को बौद्धों को दे दिया। वैभव लोभी एवं शिवद्रोही नागार्जुन आदि अपनी विलक्षण बुद्धि का दुरुपयोग करके शैव धर्म का विनाश कर रहे थे जिसे आर्यों ने आत्मसात् कर लिया था। इसे राजतरंगिणीकार भी प्रमाणित करते हैं-

नागार्जुनेन सुधिया बोधिसत्त्वेन पालिताः ।
क्रियां नीलपुराणोक्तमाच्छिन्दन्नागमद्विषः।।

शिवसूत्र वार्तिक का भी कथन है–

नागबोध्यादिभिः सिद्धैर्नास्तिकानां पुरःसरैः।
आक्रान्ते जीवलोकेस्मिन्नात्मेश्वरनिरासकः।।

परन्तु ईश्वर प्रणीत आगमसम्मत सनातन धर्म के अंग तथा नित्य-प्रकाश शिव की शरण लेने वाले शैव-धर्म का विनाश तो दूर रामकण्ठ, सद्योज्योति, सोमानन्द, अभिनव गुप्त पाद, जयरथ, क्षेमराज प्रभृति सरस्वती के देश में उत्पन्न आर्यों की संस्कृति के गौरव-भूत विद्वानों ने, उसके प्रकाश से समस्त संसार को प्रकाशित कर डाला। संसार को शिवरूप प्रतिपादित करके प्रवृत्ति मार्ग की पवित्रता का प्रतिपादन करते हुए विश्वकल्याण एवं बन्धुत्व की भारतीय भावना को प्रबल बनाया। यही कारण था, कि शैवदर्शन वेद जन्य न होते हुए भी वैदिक रुद्र के उपासक आर्यों की श्रद्धा का केन्द्र बना हुआ है, तथा सनातन वैदिक धारा का प्रमुख अङ्ग भी बन गया है।

पताका स्थानक -विधान में धनञ्जय का योगदान

डा० काजी अञ्जुम सैफी
अलवर (राज०)

नाट्य में किसी अन्य वस्तु से सम्बद्ध किसी उक्ति के माध्यम से आगामी समय में घटित होने वाली तथा प्रस्तुत से सम्बद्ध घटना के विषय में सूचना देने वाला इतिवृत्त अथवा नाट्यांश पताका स्थानक कहलाता है। धनञ्जय के अनुसार इसका यह प्रयोजन दो प्रकार से सिद्ध हो सकता है– समान इतिवृत्त के माध्यम से अथवा समान से सिद्ध हो सकता है– समान इतिवृत्त के माध्यम से अथवा समान विशेषणों के प्रयोग के द्वारा। फ्लतः पताका स्थानक के भी दो प्रकार सम्भव हैं– प्रथम तुल्य संविधान पताका स्थानक और द्वितीय तुल्य विशेषण पताकास्थानक।[१]

धनञ्जय द्वारा निरूपित पताका स्थानकों के सम्बन्ध में धनिक ने अपनी वृत्ति में अन्योक्ति और समासोक्ति शब्दों का स्पष्ट रूपेण अभिधान किया है।[२] सम्भवतः धनिक से ही प्रभावित होकर दशरूपक के परवर्ती टीकाकार बहुरूप मिश्र ने भी ऐसा ही मत अभिव्यक्त किया है।[३]

वस्तुतः पताका स्थानक के इन दोनों प्रकारों को क्रमशः अन्योक्ति और समासोक्ति अलङ्कारों से सम्बद्ध करने की यह मनोवृत्ति किञ्चित् अनुचित-सी ही प्रतीत होती है। सम्भवतः स्वयं धनञ्जय को भी यह व्यवस्था अभिप्रेत नहीं थी, क्योंकि उन्होंने पताका स्थानक की परिभाषा करते समय उपर्युक्त अलङ्कारों की सत्ता की ओर कोई सङ्केत ही नहीं किया है। यद्यपि अन्योक्ति शब्द का प्रयोग उन्होंने किया अवश्य है, तथापि वह अलङ्कार विशेष के रूढ़ अर्थ में किया गया है, ऐसा प्रतीत नहीं होता है। वास्तव में 'प्रत्यक्षार्थ से भिन्न अन्यार्थ' का बोध कराने के लिये ही उनके द्वारा 'अन्योक्ति' शब्द प्रयुक्त हुआ है, पारिभाषिक अर्थ में नहीं। डॉ० गोविन्द त्रिगुणायत[४] और डॉ० राम जी उपाध्याय[५] का भी ऐसा ही दृष्टिकोण प्रतीत होता है।

ऐसा प्रतीत होता है कि धनञ्जय द्वारा प्रयुक्त इन 'अन्योक्ति' और 'तुल्य संविधान विशेषण' शब्दों से धनिक को भ्रान्ति हो गयी और परिणामतः उसने इनको अलङ्कारों से सम्बद्ध कर दिया, जो कि धनञ्जय की मूलभावना के विपरीत है। दशरूपक के इस वर्गीकरण का आधार सामान्यतः समान इतिवृत्त और समान श्लिष्ट विशेषण ही हैं, कोई आलङ्कारिक भावना नहीं। इसी सम्बन्ध

---

१. प्रस्तुतागन्तुभावस्य वस्तुनोऽन्योक्तिसूचकम्।
पताकास्थानकं तुल्यसंविधानविशेषणम्।। १/१४ दश०

२. तच्च तुल्येतिवृत्ततया तुल्यविशेषणतया च द्विप्रकारकम् अन्योक्तिसमासोक्तिभेदात्। धनिक-वृत्ति (दश०), पृष्ठ१४

३. तुल्यसंविधानमन्योक्तिरूपं तुल्यविशेषणं समासोक्तिरूपम्। दश० दी० (द दश रूपक ऑव धनंजय), पृष्ठ ०६

४. हि० दश०, डॉ० गोविन्द त्रिगुणायत, पृष्ठ १०

५. दश०, डॉ० रामजी उपाध्याय, पृष्ठ १५

में डॉ० भोलाशङ्कर व्यास धनिक की आलोचना करते हैं।[६] डॉ० श्रीनिवास शास्त्री के अनुसार भी धनिक द्वारा प्रयुक्त अन्योक्ति एवं समासोक्ति शब्दों से अलङ्कार विशेष के अर्थ में तात्पर्य ग्रहण नहीं करना चाहिए, अपितु इनसे क्रमशः समान इतिवृत्त द्वारा प्रस्तुत अर्थ का कथन तथा समान विशेषण द्वारा प्रस्तुत अर्थ की सूचना रूप सामान्य तात्पर्य ही ग्रहण करना चाहिए।[७]

आचार्य भरत अपने नाट्यशास्त्र में धनञ्जय से किञ्चित् भिन्न रूप में पताका स्थानक को परिभाषित करते हैं। उनके अनुसार जब किसी अन्य अर्थ के चिन्तन के अवसर पर उसके ही सदृश किन्तु भिन्न अर्थ की आगन्तुक अर्थात् सहकारी भाव से प्राप्ति हो जाती है, तब उसे पताका स्थानक कहा जाता है।[८] यह मुख्य वृत्त का उपकारक अथवा सहकारी होता है, इस तथ्य को भरत और धनञ्जय दोनों ही स्वीकार करते हैं।

नाट्यदर्पण के प्रणेता रामचन्द्र गुणचन्द्र की पताका स्थानक विषयक विचारधारा भरत से अत्यधिक साम्य रखती है। वे पूर्वचिन्तित प्रयोजन और उपाय से भिन्न मुख्य वृत्त के उपकारक प्रयोजन और उपाय की आकस्मिक प्राप्ति को पताका स्थानक कहते हैं।[९]

परवर्ती नाट्यशास्त्रीय साहित्य में **नाटकलक्षणरत्नकोश**[१०], **शृङ्गारप्रकाश**[११] और **साहित्य दर्पण**[१२] में भी पताकास्थानक के भरत सम्मत स्वरूप को ही स्वीकार किया गया है। इनके अतिरिक्त कतिपय ग्रन्थ धनञ्जय और उनके **दशरूपक** से भी प्रभावित परिलक्षित होते हैं। इनमें **भावप्रकाशन**[१३] , **रसार्णव सुधाकर**[१४] और नाट्यचन्द्रिका[१५] का नामोल्लेख सम्भव है। धनञ्जय के ही समान तुल्य संविधान और तुल्य विशेषण जैसे शब्दों का इनके द्वारा भी प्रयोग किया गया है तथा यह भी मूलतः दो पताका स्थानकों की सत्ता को स्वीकार करते हैं। शारदातनय ने तो स्पष्टतः भरत के अभिमत को 'अन्ये' कहकर उद्धृत किया है।[१६]

पताकास्थानक किसी भी नाट्य-रचना के लिये आवश्यक तत्त्व है। इसे अभाव में कवि को रूपक रचना नहीं करनी चाहिए, क्योंकि यह काव्य तथा नाट्य का सौन्दर्याधायक तत्त्व है। रामचन्द्र

---

६. दश०, डॉ० भोलाशङ्कर व्यास, पृष्ठ ०६

७. दश०, डॉ० श्री निवास शास्त्री पृष्ठ १५

८. यत्रार्थे चिन्तितेऽन्यस्मिन् तल्लिङ्गोऽन्यः प्रयुज्यते।
आगन्तुकेन भावेन पताकास्थानकं तु तत्।। १९/३० ना० शा०

९. चिन्तितार्थात् परप्राप्तिर्वृत्ते यत्रोपकारिणी।
पताकास्थानं तत्तु चतुर्द्धा मण्डनं क्वचित्।। १/३० ना० दर्पण

१०. ना० ल० र० को० श्लोक सङ्ख्या १०६

११. शृं० प्र०, भाग २, पृष्ठ ५०३

१२. सा० दर्पण ६/४५

१३. भा० प्र० पृष्ठ २०२

१४. रसा० सु० ३/१५

१५. ना० चं०, श्लोक सङ्ख्या १८६ (पू०) १८७

१६. पताकास्थानकस्यान्ये चातुर्विध्यं प्रजानते। भा० प्र०, पृष्ठ २०२

गुणचन्द्र के अनुसार नाट्य एवं काव्य के अलङ्करण हेतु कवि को प्रबन्ध में इनका अनेकशः प्रयोग करना चाहिए।[१७]

धनञ्जय के द्विविध पताका स्थान के विपरीत आचार्य भरत इसके चतुर्विध स्वरूप का व्याख्यान करते हैं। उनकी दृष्टि में जहाँ मुख्य इतिवृत्त से सम्बद्ध का व्याख्यान करते हैं। उनकी दृष्टि में जहाँ मुख्य इतिवृत्त से सम्बद्ध उत्कृष्ट एवम् अभीष्ट फ्ल की सिद्धि सहसा ही हो जाती है, वहाँ प्रथम पताका स्थानक होता है[१८] जहाँ काव्य में उससे सम्बन्धित अतिशय श्लिष्ट वचनों का प्रयोग किया गया हो, वहाँ द्वितीय पताका स्थानक होता है[१९] जहाँ विनयपूर्वक श्लिष्ट प्रत्युत्तर से युक्त अन्यार्थ का आक्षेप किया जाता है, वहाँ पताका स्थानक का तृतीय भेद होता है[२०] तथा जब द्वयर्थक सुश्लिष्ट वचन-विन्यास का काव्य में युक्तिपूर्वक आयोजन किया जाता है, तब वहाँ चतुर्थ पताका-स्थानक होता है।[२१]

रामचन्द्र गुणचन्द्र भी आचार्य भरत के ही अनुरूप चार पताका स्थानकों के पक्षधर हैं।[२२] इनका पताकास्थानक संबन्धि सम्पूर्ण विवेचन **नाट्यशास्त्र** और **अभिनव भारती** पर आश्रित है। सागरनन्दी[२३], भोजराज[२४] और विश्वनाथ[२५] भी पताका स्थानकों के चार प्रकारों का ही समर्थन करते हैं। राधव भट्ट ने मातृगुप्त के नाम से तृतीय पताका स्थानक की एक परिभाषा को उद्धृत किया है।[२६] अतः इसके द्वारा भी मातृगुप्त के चतुर्विध पताका स्थानक की परम्परा से सम्बद्ध होने की धारणा को बल प्राप्त होता है। राघव भट्ट ने ही आदिभरत के नाम से प्रथम पताकास्थानक की एक परिभाषा को भी प्रस्तुत किया है।[२७]

---

१७. मण्डनमिति एकमपि पताकास्थानकं नाट्यकाव्यालङ्करणम्। किं पुनः द्वे त्रीणि चत्वारि वा, एतद्विहीनं रूपकं न कार्यमित्यर्थः। विवृत्ति, ना० दर्पण, पृष्ठ ३६।

१८. सहसैवार्थसम्पत्तिर्गुणवत्युपकारतः।
पताकास्थानकमिदं प्रथमं परिकीर्तितम्।। १९/३१ ना० २११०

१९. वचः सातिशयं श्लिष्टं काव्यबन्धसमाश्रयम्।
पताकास्थानकमिदं द्वितीयं परिकीर्तितम्।। १९/३२ पूर्वोक्त

२०. अर्थोपक्षेपणं यत्र लीनं सविनयं भवेत्।
श्लिष्टप्रत्युत्तोपेतं तृतीयमिदमिष्यते।। १९/३३ पूर्वोक्त

२१. द्वयर्थो वचनविन्यासः सुश्लिष्टः काव्ययोजितः।
उपन्याससुयुक्तश्च तच्चतुर्थमुदाहृतम्।। १९/३४ ना० २११०

२२. ना० दर्पण १/३१ एवं विवृत्ति।

२३. भा० प्र०, पृष्ठ २०२-२०३

२४. शृं० प्र० भाग-२, पृष्ठ ५०३-५०४

२५. सा० दर्पण ६/४६-४६

२६. अर्थोपक्षेपणं यत्र गूढं सविनयं भवेत्।
श्लिष्टप्रत्युत्तरोपेतं तृतीयं तन्मतं तथा। अर्थद्यो० (अभि० २११० मा०), पृष्ठ १२७

२७. सहसैवार्थसंपत्तिनार्यकस्योपकारिका।
पताकास्थानकं सन्धौ प्रथममेतन्मतम्।। पूर्वोक्त, पृष्ठ ४०

परवर्ती नाट्यशास्त्री आचार्यों में शारदातनय, शिङ्ग-भूपाल और रूप गोस्वामी पताकास्थानक के दो प्रकारों को ही स्वीकार करते हैं। यद्यपि इन्होंने भरत के चार प्रकारों का भी उल्लेख किया है, तथापित गौणतः ही। वे इन चार प्रकारों को स्वसम्मत दो प्रकार में ही अन्तर्भुक्त स्वीकार करते हैं।

अब एक जटिल समस्या यह उत्पन्न होती है कि आचार्य भरत द्वारा मान्य इन चार प्रकारों के सन्दर्भ में धनञ्जय द्वारा कथित पताका स्थानक के दो प्रकारों का सामञ्जस्य किस प्रकार सम्भव है? क्योंकि धनञ्जय स्वयम् इस विषय में किसी प्रकार की व्यवस्था नहीं करते हैं। **भाव प्रकाशन**[२८] में शारदातनय, **रसार्णव सुधाकर**[२९] में शिङ्गभूपाल और **नाटकचन्द्रिका**[३०] में रूपगोस्वामी ने भरत के प्रथम तीन प्रकारों का अन्तर्भाव धनञ्जय के प्रथम प्रकार में कहा है तथा उनके अनुसार भरत का चतुर्थ प्रकार ही धनञ्जय का द्वितीय प्रकार है। मूलतः यह मत शारदातनय का प्रतीत होता है और उनके द्वारा ही शिङ्गभूपाल और रूपगोस्वामी को प्रभावित किया गया है, क्योंकि काल-क्रम में वह ही इन दोनों से पूर्ववर्ती है। बहुरूप मिश्र ने भी इसी रूप में इस समस्या का समाधान प्रस्तुत किया है।[३१]

धनिक ने अपनी वृत्ति में धनञ्जय के द्वितीय पताका स्थानक के उदाहरण के रूप में **रत्नावली** से एक पद्य उद्धृत किया है।[३२] चतुर्थ पताकास्थानक के विवेचन के प्रसङ्ग में आचार्य अभिनवगुप्त ने द्वयर्थक होते हुये भी अर्थ की सहकारिता के अभाव में पताकास्थानक के उदाहरण के रूप में इसको अस्वीकार कर दिया है। पताकास्थानक के स्थान पर वे यहाँ वीथी का व्याहार नामक अङ्ग स्वीकार्य मानते हैं।[३३] इसके विपरीत आचार्य विश्वनाथ की दृष्टि में यह चतुर्थ पताकास्थानक का ही उदाहरण है[३४]। भोजराज ने भी पिष्ट-पेषण ही किया है।[३५] इसके अतिरिक्त डॉ० रामजी उपाध्याय[३६] और डॉ० भोलाशङ्कर व्यास[३७] ने भी **दशरूपक** के द्वितीय पताकास्थानक को भरत के चतुर्थ पताकास्थानक के रूप में स्वीकार किया है।

---

२८. आदितस्त्रितयं तुल्यसंविधानात्मकं भवेत्।
चतुर्थं तु भवेत्तुल्यविशेषणसमन्वितम्।। भा० प्र०, पृष्ठ २०३

२९. तत्राद्यं त्रिप्रकारं द्वितीयं त्वेकमेव हि।। ३/१६ उत्त०, रसा० सु०

३०. ना० चं०, श्लोक सङ्ख्या १८८ पू०

३१. तत्र द्वयर्थवचनविन्यासरूपं चतुर्थं तुल्यविशेषणशब्देनोक्तम्।
अन्येषां त्रयाणां तु तुल्यसंविधानशब्देन सङ्ग्रहः इति। दश० दी० (द शरूपक ऑव धनञ्जय), पृष्ठ ०७

३२. धनिक-वृत्ति (दश०), पृष्ठ १५; रत्ना० २/४

३३. 'उद्दामोत्कलिकाम्' इति तु नोदाहरणम्, द्वयर्थता प्रतिपत्तावपि हि नात्रार्थेन सहकारिता कुत्रचिदाचरिता। तस्मादेतद् वीथ्यङ्गस्य व्याहारस्यैवोदाहरणं युक्तम्। अभि० भा० (ना० शा० भाग-३) पृष्ठ २१-२२

३४. सा० दर्पण ६/४६ और गद्यांश।

३५. श्रृं० प्र० भाग-२, पृष्ठ ५०४

३६. दशरूपकतत्त्वदर्शनम् पृष्ठ २५

३७. दश०, डॉ० भोलाशङ्कर व्यास, पृष्ठ-११

वस्तुतः धनञ्जय का पताकास्थानक विषयक दृष्टिकोण आचार्य भरत से पर्याप्त भिन्न है। नाट्यशास्त्र में तुल्य संविधानक जैसे विशेषण का पताकास्थानक के किसी भी प्रकार के प्रसङ्ग में निर्देश नहीं किया गया और यही कारण है कि धनञ्जय का प्रथम पताकास्थानक भरत के किसी भी पताकास्थानक के अनुरूप प्रतीत नहीं होता है। एतद्विषयक दुरूहता को डॉ० के०एच० त्रिवेदी[३८], डॉ० श्रीनिवास शास्त्री[३९], डॉ० एम०आई० खान[४०] और डॉ० भोलाशङ्कर व्यास[४१] ने भी रेखाङ्कित किया है।

'नाट्य में पताकास्थानक का स्वरूप' नामक लेख में डॉ० एम०आई० खान ने धनञ्जय की पताकास्थानक सम्बन्धी मान्यता पर किञ्चित् विशिष्ट विचार-विमर्श किया है। उनके विचारों पर कुछ भी टिप्पणी करने से पूर्व उनके शब्दों को अविकल रूप से उद्धृत कर देना समीचीन होगा। इसके विपरीत दशरूपककार धनञ्जय ने पताकास्थानक के तुल्य संविधानक तथा तुल्य विशेषणक नामक भेद का प्रदर्शन कर पुनः इन्हीं के क्रमशः अन्योक्ति एवं समासोक्ति नाम रखे हैं। यदि ये अन्योक्ति एवं समासोक्ति नाम क्रमशः तुल्य संविधानक तथा तुल्य विशेषणक को न दिये जायें, अपितु तुल्य संविधानक को दिये जायें, तो अधिक उपयुक्त होगा। ऐसी स्थिति बनी रहने पर तुल्यविशेषणक की स्थिति में कोई विकार उत्पन्न नहीं होता। स्वयं धनिक द्वारा दिया गया उद्दामोत्कलिकां विपाण्डुररुचं प्रारब्धजृम्भां *क्षणात्* इस भेद का अत्यन्त सुन्दर उदाहरण है। इस भेद को भरतकृत चतुर्थ भेद में रखा जा सकता है, जिसका उदाहरण ऊपर प्रदर्शित किया गया है। अन्य अन्योक्ति तथा समासोक्ति का भेद अधिक स्पष्ट रूप से इस प्रकार किया जा सकता है कि अन्योक्ति श्लेषात्मक शब्दों द्वारा अन्य के प्रति साधारणतः कथन है, जिसमें वक्रभा णितत्त्व एवं दुरूहता का अभाव होता है। इसमें भरत के तृतीय एवं प्रथम रूप को रख सकते हैं। यद्यपि भरत का प्रथम उदाहरण इस कोटि का प्रज्ज्वलन्त उदाहरण नहीं, परन्तु तृतीय भेद इसका सुन्दर उदाहरण है। ध्यातव्य शब्द है- समयासङ्ग। समासोक्ति वक्र-भणिता है, जिस में प्रकृत विषय का अतिशय रूप वर्णित होता है, जिससे अप्रकृत विषय का बोध प्राधान्य रूप में होने लगता है। इस प्रकार समासोक्ति को भरत-कृत द्वितीय पताकास्थानक में रख सकते हैं।[४२]

अब यदि हम डॉ० खान के उपर्युक्त विवेचन का अवधानपूर्वक विश्लेषण करें तो इसमें दो आधारभूत त्रुटियाँ दृष्टिगोचर होती हैं। प्रथम का सम्बन्ध रूढ़िबद्ध वैचारिक चिन्तन की परम्परा से है और द्वितीय का कल्पना से।

हम यह तो नहीं कह सकते कि डॉ० खान धनञ्जय और धनिक के पृथक् व्यक्तित्व से अनभिज्ञ है; क्योंकि धनिक की पृथक् सत्ता का उन्होंने स्वयं ही इस अंश में उल्लेख किया है। सत्य तो यह है कि धनञ्जय के सम्बन्ध में परम्परागत रूढ़िबद्ध चिन्तन में स्वयं को असम्पृक्त रखने में डॉ० खान

---

३८. द नाट्यदर्पण ऑव रामचन्द्र एण्ड गुणचन्द्र-ए क्रिटिकल स्टडी, पृष्ठ ४५

३९. दश०, डॉ० श्रीनिवास शास्त्री, पृष्ठ १६

४०. मेरठ विश्वविद्यालय संस्कृत शोध-पत्रिका; जुलाई-दिसम्बर, १९७८ पृष्ठ ७४

४१. दश०, डॉ० भोलाशङ्कर व्यास, पाद-टिप्पणी, पृष्ठ ०९-१२

४२. संस्कृत नाट्य सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष, पृष्ठ २८

असमर्थ रहे हैं। उनका यह कथन कि धनञ्जय तुल्य संविधानक तथा तुल्य विशेषणक को पुनः अन्योक्ति और समासोक्ति शब्दों का प्रयोग तो धनिक के द्वारा किया गया है, धनञ्जय के द्वारा नहीं। विद्वत् परम्परा धनिक के इस मत को धनञ्जय पर आरोपित करती रही है, बिना यह विचार किये कि धनञ्जय और धनिक दो पृथक् व्यक्तित्व हैं' और यह अनिवार्य नहीं है कि धनिक की व्याख्या प्रत्येक बिन्दु पर धनञ्जय के मूल मन्तव्य को अभिव्यञ्जित करने में समर्थ ही रही हो। धनञ्जय के सम्बन्ध में यही रूढ़िबद्ध वैचारिक चिन्तन-परम्परा है। अतः डॉ० खान की यह प्रथम मौलिक न्यूनता है कि अन्योक्ति और समासोक्ति शब्दों को वह अलङ्कारों की पृष्ठभूमि में व्याख्यायित करने का प्रयास कर रहे हैं तथा धनिक की व्याख्या को धनञ्जय का अभिमत स्वीकार कर रहे हैं। 'दशरूपक की कतिपय सन्दिग्ध प्रस्थापनाएँ' शीर्षक लेख में भी उन्होंने ऐसे ही विचारों का प्रतिपादन किया है।[४३] धनञ्जय को तो तुल्य संविधान और तुल्य विशेषण जैसे शब्द ही अभिप्रेत रहे हैं, अन्योक्ति और समासोक्ति नहीं।

डॉ० खान का दूसरा पक्ष कल्पना जन्य है। वे अन्योक्ति और समासोक्ति की तुल्य संविधानक के दो भेदों के रूप में स्वयमेव कल्पना कर लेते हैं और इस प्रकार पताकास्थानक के तीन भेदों की सर्जना कर देते हैं– अन्योक्ति, समासोक्ति और तुल्य विशेषणक। यह धनञ्जय का मत किस प्रकार हो सकता है, यह सहज बोधगम्य नहीं है, क्योंकि यहाँ भी वे धनञ्जय और धनिक के व्यक्तिगत एवं पृथक् मतों को यादृच्छिक रूप से सम्मिश्रित कर देते हैं तथा आश्चर्य का विषय तो यह है कि यह काल्पनिक सिद्धान्त उनको अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है। इन तीन भेदों में से प्रथम अर्थात् अन्योक्ति में वे भरत के प्रथम एवं तृतीय, द्वितीय भेद अर्थात् समासोक्ति में भरत के द्वितीय और तृतीय भेद अर्थात् तुल्यविशेषणक में भरत को चतुर्थ पताकास्थानक को अन्तर्भुक्त कर लेते हैं। इस प्रकार वह स्वकल्पित धनञ्जय के तीन प्रकारों में भरतकृत चतुर्विध पताकास्थानकों का अन्तर्भाव प्रदर्शित करके भी उसके चतुर्विधत्व की व्यर्थता अथवा न्यूनता को स्वीकार नहीं कर पाते हैं।[४४] वस्तुतः उनका यह द्वितीय पक्ष तो कल्पना प्रसूत होने के कारण स्वयमेव अविचारणीय हो जाता है।

धनञ्जय के पताकास्थानक के सम्बन्ध में डॉ० खान को एक अन्य आपत्ति भी है और वह यह कि दशरूपक में पताकास्थानक का वर्णन पताका के प्रसङ्ग में किया गया है।[४५] वस्तुतः यह कोई आपत्तिजनक तथ्य तो नहीं है। यद्यपि यह सत्य है कि धनञ्जय पताका नामक इतिवृत्त के पश्चात् ही पताकास्थानक का निरूपण करते हैं तथापि इसमें दोनों के नाम से किञ्चित् अंश का समान होना ही निमित्त है। दोनों ही प्रधान इतिवृत्त से सम्बद्ध होते हैं तथा उसके उपकारी भी हैं। अभिनवगुप्त दोनों में इसी आधार पर सादृश्य भी प्रदर्शित करते हैं।[४६] रामचन्द्र गुणचन्द्र ने भी इस साम्य का उल्लेख

४३. पूर्वोक्त, पृष्ठ १५

४४. 'यदि कोई यह सन्देह करे कि इस प्रकार तो केवल तीन ही भेद बनते हैं और इस स्थिति में भरत-कृत चतुर्विध प्रणाली व्यर्थ है, तो यह कथन ठीक नहीं है।' संस्कृत नाट्य सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष, पृष्ठ २८

४५. पूर्वोक्त, पृष्ठ १७

४६. ननु किं तत्र पताकासादृश्यमित्याह आगन्तुकेन भावेन इति। भावनं भावः कारणत्त्वम्, तच्च द्विविधं स्वरूपकृतं सहकारिकृतं च। तत्र सहकारिकृतमागन्तुकमुच्यते। तेन सहकारित्त्वसामान्यात् तत्समर्थाचरणलक्षणात् पताकासादृश्यमिति यावत्। अभि० भा० (ना० शा० भाग-३, मधुसूदन शास्त्री), पृष्ठ ३४

किया है।[४७] वे पताका के प्रकरणवश ही पताकास्थानक के स्वरूप-निरूपण का उद्घोष स्पष्ट शब्दों में करते हैं।[४८] डॉ० खान की आपत्ति के सम्बन्ध में एक अन्य तथ्य यह भी ध्यातव्य है कि धनञ्जय की आलोचना करते समय उन्होंने जिन शब्दों को उद्धृत किया है, वह वास्तव में धनञ्जय के नहीं अपितु धनिक के हैं; परन्तु उनकी यदि इस आपत्ति को धनञ्जय के निरूपण क्रम के आधार पर ही जीवित रखा जाय, तब भी यह समीचीन नहीं होगा; क्योंकि मात्र इसके आधार पर पताका और पताकास्थानक दोनों के स्वतन्त्र अस्तित्व का व्याघात तो नहीं होता है और न इससे पताकास्थानक प्रासङ्गिक इतिवृत्त का भेद बन जाता है, जैसा कि डॉ० खान ने प्रदर्शित किया है।[४९] आचार्य भरत, विश्वनाथ और शिङ्गभूपाल भी पताका के पश्चात् ही पताकास्थानक का विवेचन अपने ग्रन्थों में करते हैं।

पताकास्थानक का मुख्य प्रयोजन प्रधान इतिवृत्त को लक्ष्य की ओर अग्रसर होने में सहायता प्रदान करना तथा कथाप्रवाह में चमत्कृति उत्पन्न करना है और इस आधार पर प्रथमदृष्ट्या आचार्य भरत द्वारा निरूपित पताकास्थानक के चारों प्रकार धनञ्जय के दो प्रकारों की अपेक्षा अधिक समर्थ और सफल प्रतीत होते हैं। अतः नाट्यशास्त्र के परिप्रेक्ष्य में सैद्धान्तिक दृष्टि से दशरूपक का पताकास्थानक विषयक यह विवेचन किञ्चित त्रुटिपूर्ण सा ही दृष्टिगोचर होता है।

तात्त्विक दृष्टि से यदि देखा जाय तो यह स्पष्ट हो जाता है कि नाट्य विषयक नियमों के विवेचन के सन्दर्भ में धनञ्जय का दृष्टिकोण प्रायः सैद्धान्तिक की अपेक्षा व्यावहारिक अधिक रहा है, साथ ही नाट्यवेद के कतिपय लक्षणों स्वकीया प्रगुणरचना के द्वारा सङ्क्षेपण करने का यह दुर्वह उत्तरदायित्व भी उनके स्कन्धों पर रहा है। इसी प्रकार उन्होंने यत्र-तत्र आचार्य भरत की मान्यताओं में संशोधन एवम् उनका परिष्कार करने में भी सङ्कोच का अनुभव नहीं किया है। अतः उनके द्वारा पताकास्थानक के प्रकारों की सङ्ख्या के सम्बन्ध में किये गये परिवर्तनों को भी इसी पृष्ठभूमि में देखना समीचीन होगा।

भरतकृत चारों पताकास्थानकों की परिभाषाओं पर यदि सूक्ष्म दृष्टिपात किया जाय तो यह स्पष्ट हो जायेगा कि उन्होंने सामान्यतः प्रथम पताकास्थानक में 'अर्थसम्पत्ति' और अवशिष्ट तीन पताकास्थानकों में क्रमेण सातिशयं श्लिष्टम्' 'श्लिष्टत्रत्युत्तरोपेतम्' और 'द्व्यर्थो वचनविन्यन्यासः सुश्लिष्टः' के रूप में 'श्लिष्ट पद' को मूलतत्त्व निर्दिष्ट किया है। अब यदि धनञ्जय के दो प्रकारों का इसी सन्दर्भ में अवलोकन किया जाये तो समस्या का समाधान सारल्येण सम्भव है। आचार्य भरत के 'अर्थसम्पत्ति' एवं 'श्लिष्ट पद' की अभिव्यक्ति धनञ्जय के क्रमशः 'तुल्य संविधान' एवं 'तुल्य विशेषण' शब्दों से हो जाती है। इसी आधार पर धनञ्जय भरत के अन्तिम तीन प्रकारों का अन्तर्भाव अपने द्वितीय प्रकार में करके उनके चार पताकास्थानकों के स्थान पर मात्र दो पताकास्थानकों को ही अपनी स्वीकृति प्रदान कर अपने सङ्क्षेपण के कार्य की उपादेयता को चरितार्थ करते हैं।

---

४७. उपकारित्वमात्रसाम्यात् पताकातुल्यं पताकास्थानकम्। ना० दर्पण १/३० पर विवृत्ति।

४८. संस्कृत नाट्य सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष, पृष्ठ १७

४९. वही

वैसे ही यदि सूक्ष्म दृष्टि से देखा जाये तो भरत द्वारा कथित अन्तिम तीन पताकास्थानकों में विशिष्ट आधारभूत अन्तर भी दृष्टिगोचर नहीं होता है। डॉ० एस०ए० डाँगे और एस०एस० डाँगे ने विश्वनाथ के पताकास्थानक के प्रसङ्ग में उनके द्वारा वर्णित द्वितीय एवं चतुर्थ पताकास्थानक में वैचित्र्यभाव की न्यूनता और तृतीय एवं चतुर्थ प्रकार में पारस्परिक भावात्मक अन्तर की कठिनाई को स्वीकार किया है।[५०] आचार्य विश्वनाथ का पताकास्थानक निरूपण सम्बन्धी क्रम तथा विचार पूर्णरूपेण आचार्य भरत के नाट्यशास्त्र पर आधारित है। अतः डाँगे और डाँगे द्वारा की गयी इस आलोचना को हम निःसङ्कोच आचार्य भरत पर भी चरितार्थ स्वीकार कर सकते हैं। इस आधार पर भी भरत के चार प्रकारों के विपरीत धनञ्जय के पताकास्थानक के दो प्रकार व्यावहारिक, युक्तियुक्त और समीचीन प्रतीत होते हैं। स्वयं डॉ० एम०आई० खान ने भी इनको अधिक रुचिकर, मान्य, बुद्धिग्राह्य और बोधगम्य स्वीकार किया है।[५१]

धनञ्जय इस विषय में कोई सङ्केत नहीं करते कि नाट्य में पताकास्थानक का प्रयोग कितनी बार तथा किस-किस स्थान पर होना चाहिए। एक परम्परा के अनुसार इन चारों पताकास्थानकों का प्रयोग क्रमशः मुखादि चार सन्धियों में करना चाहिए। इस विचारधारा के अनुयायी आचार्य भरत द्वारा चारों पताकास्थानकों के विषय में प्रयुक्त प्रथम आदि शब्दों की मुख आदि सन्धियों के अर्थ में व्याख्या करते हैं।[५२] आचार्य मातृगुप्त इसी परम्परा के समर्थक थे। उन्होंने सन्धियों और पताकास्थानकों के अन्तर्सम्बन्ध को स्पष्ट रूपेण स्वीकार किया है।[५३] पूर्वोद्धृत आदिभरत के कथन से भी इसी तथ्य का अस्पष्ट सा सङ्केत प्राप्त होता है। अभिनवगुप्त इस परम्परा का विरोध करते हैं। उनके अनुसार इस प्रकार की स्वीकृति न तो युक्तिपूर्ण है और न ही चमत्कारपूर्ण, अतः व्यर्थ है।[५४] **साहित्य दर्पण** में आचार्य विश्वनाथ ने भी इस विचारधारा को स्वीकार तथा अस्वीकार करने वालों का स्पष्ट उल्लेख किया है।[५५] सागरनन्दी ने निर्वहण सन्धि के अतिरिक्त शेष सन्धियों में पताकास्थानकों के निबन्धन का निर्देश किया है।[५६] परन्तु उनके इस कथन से मुखादि चारों सन्धियों में इनके क्रमशः प्रयोग की संस्तुति नहीं होती है।

आचार्य भरत भी चार पताकास्थानकों का उल्लेख तो अवश्य करते हैं; परन्तु न तो मुखादि

---

५०. क्रिटिक्स ऑन संस्कृत ड्रामाज़, पृष्ठ ११०

५१. संस्कृत नाट्य सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष, पृष्ठ २६

५२. अन्ये तु चतुष्पताकापरममितिभाविसन्धिचतुष्ट्याभिप्रायेण मन्यमानाः प्रथमद्वितीयादिशब्दान् मुखादिसन्धिविषयप्रयोगाभिप्रायेण व्याचक्षते। अभि० भा० (ना० शा० भाग-३), पृष्ठ २०

५३. मुखे प्रतिमुखे गर्भे विमर्शे च चतुर्ष्वपि।
भेदाः सन्धिषु कर्तव्याः पताकास्थानकस्य तु।। अर्थ द्यो० (अभि० २११०), पृष्ठ ११४

५४. अत्र च युक्तिर्न लक्ष्यते, न वा चमत्कारं भजतीत्यसदेव। अभि० भा० (ना० शा० भाग-३), पृष्ठ २०

५५. यत्पुनः केनचिदुक्तम्–मुखसन्धिमारभ्य सन्धिचतुष्टये क्रमेण भवन्ति इति तदन्ये न मन्यन्ते। सा० दर्पण६/४६ से सम्बद्ध गद्यांश।

५६. पताकास्थानानि चत्वारि काव्यस्थालङ्कारभूतान्यपि निर्वहणसन्धिं वर्ज्य कार्याणि। ना० ल० र० को०, पृष्ठ१००

चारों सन्धियों से इन्हें कहीं सम्बन्ध करते हुए प्रतीत होते हैं और न सङ्ख्या की दृष्टि से कोई निर्देश उनके द्वारा दिया गया है। डॉ० एम० आई० खान **नाट्यशास्त्र**[५७] के एक अंश के आधार पर ऐसा अर्थ अवश्य करते हैं कि भरत के अनुसार नाट्य में चार से अधिक पताकास्थानक नहीं रखे जा सकते हैं।[५८] हमारे विचार में यहाँ भरत का ऐसा मन्तव्य नहीं है। भरत का आशय यह प्रतीत होता है कि नाट्य-रचयिता को इन पताकास्थानकों की सहायता से परम अर्थात् उत्कृष्ट रचना का निर्माण करना चाहिए। अभिनवगुप्त भी भरत के इस अंश की इसी रूप में व्याख्या करते हैं।[५९] रामचन्द्र गुणचन्द्र भी श्रेष्ठ रचना हेतु चारों पताकास्थानकों की महत्ता को इङ्गित करते हैं।[६०]

अभिनव भारती में एक ऐसी परम्परा की ओर भी सङ्केत किया गया है जिसमें पताकास्थानक को पताका नायक से सम्बद्ध किया जाता था। इसके अनुसार मुख आदि चार सन्धियों में चार पताका नायक तथा यथाक्रम इनके सूचक चार पताकास्थानक होते हैं; परन्तु अभिनवगुप्त को यह मत स्वीकार्य नहीं है; क्योंकि ऐसी स्थिति में पताका के ही सदृश प्रकरी का सम्बन्ध भी बीज एवं बिन्दु आदि से स्थापित करना पड़ेगा तथा पताकानायक के ही समान प्रकरी नायक की भी कल्पना करनी पड़ेगी।[६१]

ऐसा प्रतीत होता है कि कतिपय आचार्यों ने नाम-साम्य के कारण पताकास्थानक तथा पताका-नायक में अन्तर्सम्बन्ध की स्थापना कर ली और भरत क्योंकि गर्भ अथवा विमर्श सन्धि पर्यन्त पताका की व्यवस्था करते हैं[६२] अतः इसी को पताकास्थानक की भी सीमा निर्धारित कर दिया गया। सिद्धेश्वर चट्टोपाध्याय के अनुसार भी पताका की समाप्ति से पताकास्थानक का कोई कार्य नहीं रह जाता और सम्भवतः **नाट्यशास्त्र** की इस व्यवस्था से पताका एवं पताकास्थानकों के मध्य सम्बन्ध स्थापित करने की प्रवृत्ति का विकास हुआ, जिसने अन्ततः चार सन्धियों, चार पताकास्थानकों और चार पताका-नायकों के मध्य पारस्परिक सम्बन्ध स्थापित किये।[६३]

डॉ० एम०आई० खान ने बिना किसी प्रमाण के पाँच पताकास्थानकों को स्वीकार करने वाली किसी परम्परा का भी उल्लेख किया है। वे इसके स्वरूप की अनिश्चितता की ओर सङ्केत

---

५७. चतुष्पताकापरमं नाटके कार्यमिष्यते। १९/३६ पू०, ना० शा०

५८. संस्कृत नाट्य सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष, पृष्ठ २६

५९. चतुष्पताकाशब्देन परमशब्देन च समनन्तरं पताकास्थानकमुक्तम्, तैश्चतुर्भिः कृतैः परममुत्कृष्टं नाटके नाट्यविषये कार्यमिष्यते तस्मात्तथाकर्तव्यमित्यर्थः। अभि० भा० (ना० शा० भाग-३), पृष्ठ २२

६०. प्रत्येकं चकारश्चतुर्णामपि नाटकं प्रति प्राधान्यख्यापनार्थः इति। ना० दर्पण १/३१ से सम्बद्ध विवृत्ति।

६१. केचिदित्याहुः चतुर्षु सन्धिषु चत्वारः पताकानायकाः, तेषां यथाक्रमं सूचकानि पताकास्थानकानि, प्रथमं मुखसन्धौ यावच्चतुर्थमवमर्श सन्धाविति तच्चासत्। पताकाया इव प्रकर्या अपि कार्यबिन्दुबीजानां सूचकान्तराणि वक्तव्यानि स्युः चत्वारश्च नियमेन पताकानायका इव प्रकरीनायका अपि भवेयुः। अभि० भा० (ना० सा० भाग-३), पृष्ठ २२

६२. आगर्भादाविमर्शाद् वा पताका विनिवर्तते। १९/२९ पू० ना० २११०

६३. ना० ल० र० को०, सिद्धेश्वर चट्टोपाध्याय, पृष्ठ १४२

करते हुए स्वयं ही इसका स्वरूप-निर्धारण भी कर देते हैं, जिसके अनुसार जिस स्थान पर पूर्वकथित पताकास्थानक भेदों का स्वरूप यथार्थ रूप में घटित नहीं होता है, वहाँ अवस्था विशेष में पताकास्थानक का पाँचवा भेद स्वीकार किया जा सकता है।[६४] मुखादि चार सन्धियों में क्रमशः चार पताकास्थानकों के निबन्धन की परम्परा को अस्वीकार करने के प्रसङ्ग में ही अभिनवगुप्त यह भी कहते हैं कि यदि इस पक्ष को स्वीकार कर लिया जाय तब भी यह तर्क सम्भव है कि पदार्थों के साथ सम्बद्ध इन्द्रिय-पञ्चक के समान पताका-पञ्चक को भी स्वीकार करना चाहिए। वस्तुतः इस प्रकार का कुतर्क करने वाले प्राचीन आचार्यों के द्वारा ही इस परम्परा को उपहास का पात्र बना दिया गया है।[६५] प्रसङ्गवश प्रस्तुत सन्दर्भ में 'पताका' शब्द से पताकास्थानक अर्थ ही अभिव्यञ्जित होता है। सम्भवतः पांचवें पताकास्थानक परम्परा के सन्दर्भ में डॉ० खान का प्रेरणा स्थल **अभिनवभारती** का यही अंश रहा हो।

नाट्यशास्त्र स्पष्टरूपेण पताकास्थानक के महत्त्व को स्वीकार करता है। सागरनन्दी ने इनको शोभावर्धक तत्त्व कहा है।[६६] विश्वनाथ के अनुसार इनका पुनः-पुनः प्रयोग किया जाना चाहिए। उपादेय होने के कारण इनका सर्वत्र प्रयोग सम्भव है[६७] रामचन्द्र-गुणचन्द्र की दृष्टि में एक पताकास्थानक ही काव्य-नाट्य का अलङ्कार होता है। अतः दो-तीन अथवा चार पताकास्थानक तो उत्कर्षातिरेकपूर्ण सौन्दर्याधायक होते हैं। अतः इनके अभाव में रूपक रचना की कल्पना भी असम्भव है।[६८]

सम्पूर्ण नाट्यशास्त्रीय परम्परा के परिप्रेक्ष्य में की गयी इस पताकास्थानक विषयक ऊहापोह से धनञ्जय की एतद्विषयक अवधारणा का महत्त्व और उपादेयता स्वतः सिद्ध है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ-सूची

१. अभि०भा०— अभिनव भारती, नाट्यशास्त्र से उद्धृत।
२. अर्थ द्यो०— अर्थद्योतनिका; अभिज्ञानशाकुन्तल : कालिदास, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, द्वादश संस्करण, १९५८
३. क्रिटिक्स ऑन संस्कृत ड्रामाज : डॉ० एस०ए० डाँगे और एस०एस० डाँगे, दर्शन प्रिन्टर्स, मुरादाबाद, १९६३
४. दश०-दशरूपक : धनञ्जय, डॉ० श्रीनिवास शास्त्री, साहित्य-भण्डार, मेरठ, तृतीय संस्करण, १९७६
५. दश०-दशरूपक : धनञ्जय, डॉ० भोलाशङ्कर व्यास, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी पञ्चम संस्करण, १९७६

---

६४. संस्कृत नाट्य सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष, पृष्ठ २९

६५. एततुल्यतया गणनभूतेन्द्रियैः सह पताकापञ्चकगणनप्यापादयेदिति च वदद्भिश्चिरन्तनैरेवायमुपहासापात्रीकृतः पक्ष इत्यास्ताम्। अभि० भा० (ना० शा० भाग-३), पृष्ठ २०

६६. पताकास्थानानि शोभाहेतूनि। ना० ल० र० को०, पृष्ठ १००

६७. काव्याकर्तुरिच्छवशात् भूयो भूयोऽपि भवन्ति। एषामत्यन्तमुपादेयानामनियमेन सर्वत्रापि सर्वेषामपि भवितुं युक्तत्वात्। सा० दर्पण, गद्यांश, पृष्ठ १७९

६८. मण्डनमिति एकमपि पताकास्थानकं नाट्यकाव्यालङ्करणं किं पुनर्द्वे त्रीणि चत्वारि वा। एतद्विहीनं रूपकं न कार्यमित्यर्थः। ना० दर्पण १/३० से सम्बद्ध विवृत्ति।

६. दश०— दशरूपक : धनञ्जय, डॉ० रामजी उपाध्या, भारतीय-संस्कृति संस्थान, नारीबारी, इलाहाबाद; प्रथम संस्करण, विक्रम सम्वत्, २०३६

७. दश० दी०— दशरूपक दीपिका : बहुरूप मिश्र; दि दशरूपक ऑव धनंजय; भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, प्रथम संस्करण, १९७९

८. दशरूपकतत्त्वदर्शनम् : डॉ० रामजी उपाध्याय; भारतीय-संस्कृति-संस्थान, नारी-बारी, इलाहाबाद प्रथम संस्करण, विक्रम सम्वत् २०३५

९. द नाट्यदर्पण ऑव रामचन्द्र एण्ड गुणचन्द्र - ए क्रिटिकल स्टडी : के०एच० त्रिवेदी, एल०डी० इन्स्टीट्यूट ऑव इण्डोलॉजी, अहमदाबाद; प्रथम संस्करण, १९६६

१०. धनिक-वृत्ति-दशरूपक : डॉ० श्रीनिवास शास्त्री, साहित्य भण्डार, मेरठ

११. ना०च० नाटक चन्द्रिका : रूप गोस्वामी; बाबू लाल शुक्ल, चौखम्भा संस्कृत सीरीज ऑफिस, वाराणसी, प्रथम संस्करण, १९६४

१२. ना० दर्पण— नाट्यदर्पण : रामचन्द्र-गुणचन्द्र; ओरिएण्टल इन्स्टीट्यूट बड़ौदा, १९५९

१३. ना०शा०— नाट्य शास्त्र : भरत, भाग-३, ओरिएण्टल इन्स्टीट्यूट बड़ौदा-१९५४

१४. ना०शा०— नाट्यशास्त्र : भरत, मधुसूदन शास्त्री भाग-३; संस्कृत साहित्यानुसन्धान—समिति, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, बनारस, विक्रम सम्वत्, २०३२

१५. ना०ला०र०को०— नाटक लक्षण रत्नकोश : सागन नन्दी, बाबू लाल शुक्ल; चौखम्बा-संस्कृत-सीरीज, ऑफिस, वाराणसी; प्रथम संस्करण विक्रम सम्वत् २०२८

१६. ना०ल०र०को०— नाटक लक्षण रत्नकोश— इन द पर्सपैक्टिव ऑव एन्शियण्ट इण्डियन ड्रामा एण्ड ड्रामाटर्जी : एस० चट्टोपाध्याय, पंथी पुस्तक, कलकत्ता, १९७४

१७. भा०प्र०— भाव प्रकाशन : शारदातनय; ओरिएण्टल इन्स्टीट्यूट बड़ौदा, द्वितीय संस्करण, १९६८

१८. मेरठ-विश्वविद्यालय-संस्कृत-शोध-पत्रिका, मेरठ; जुलाई-दिसम्बर १९७८

१९. रत्ना०-रत्नापण : विद्यानाथ, प्रतापरुद्रीय, संस्कृत एजुकेशन सोसायटी मद्रास, द्वितीय संस्करण, १९७९

२०. रत्ना०— रत्नावली : हर्ष, डॉ० शिवराज शास्त्री, साहित्य-भण्डार, मेरठ

२१. रसा०सु०— रसार्णवसुधाकर : शिङ्गभूपाल : संस्कृत-परिषद, सागर विश्वविद्यालय, सागर, १९६९

२२. शृं०प्र०— शृंङ्गारप्रकाशः भोजराज, भाग-२, प्राचीन संस्कृत-ग्रन्थप्रकटन विश्व संस्था, मैसूर, १९६३

२३. संस्कृत-नाट्य-सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष : डॉ० एम०आई० खान, क्रीसेण्ट पब्लिशिंग हाऊस, गाजियाबाद : प्रथम संस्करण, १९८५

२४. सा० दर्पण— साहित्यदर्पण : विश्वनाथ, शालग्राम शास्त्री; मोती लाल बनारसी दास, दिल्ली; सप्तम संस्करण, १९७३

२५. हि०दश०— हिन्दी दशरूपक; डॉ० गोविन्द त्रिगुणायत; साहित्य-निकेतन, कानपुर ।

श्रीचक्राकृति-वास्तुविमर्श

डॉ० बृजेश कुमार शुक्ल

लखनऊ

श्रीचक्र अथवा श्रीयन्त्र का तान्त्रिक वाङ्मय में उल्लेख केवल भगवती त्रिपुरसुन्दरी के पूजनयन्त्र के रूप में प्राप्त होता है। श्री विद्या के उपासकों के लिए श्रीयन्त्र एक अप्रतिम स्वरूप है, जिसकी पूजा तथा अन्तर्याग से पुरुषार्थचतुष्टय की प्राप्ति सहजतया सुलभ है। शाक्य सम्प्रदाय में श्रीचक्र का अत्यधिक महत्त्व प्रतिपादित है। परन्तु तांन्त्रिक वाङ्मय का सूक्ष्म अध्ययन करने से यह ज्ञात होता है कि श्रीचक्र वास्तविकरूपेण एक मन्दिर अथवा देवी त्रिपुर- सुन्दरी का निवास भवन है। परन्तु दुर्भाग्यवश वास्तुशास्त्र के ग्रन्थों में श्रीचक्र पर अवस्थित भवन अथवा प्रासाद का उल्लेख कदाचित् प्राप्त नहीं होता है। तन्त्र के ग्रन्थों में भी श्रीचक्र ब्रह्माण्ड का प्रतीक है[1] अथवा श्रीचक्र का न्यास साधक अपने शरीर में ही कर लेता है ऐसा समुल्लेख प्राप्त होता है।[2] यह सब रहस्यात्मक विवरण तन्त्र-ग्रन्थों में प्रमुखतया उपलब्ध होता है। किन्तु वास्तु के प्रसङ्ग में श्रीयन्त्र का उल्लेख तन्त्रों में भी प्राप्त नहीं होता है। श्री शङ्कराचार्य की **सौन्दर्य लहरी** में श्रीयन्त्र का उल्लेख चिन्तामणि गृह के रूप में किया गया है–

सुधासिन्धोर्मध्ये सुरविटपिवाटीपरिवृते।
मणिद्वीपे नीपोपवनवति चिन्तामणिगृहे।।
शिवाकारे मञ्चे परमशिवपर्यङ्कनिलयां।
भजन्ति त्वां अन्या कतिचन चिदानन्दलहरीम्।।[3]

यहाँ उपर्युक्त पद्य के स्पष्टीकरण हेतु **सौन्दर्यलहरी** के लक्ष्मीधरा टीका में कहा गया है कि श्रीयन्त्र का बिन्दुस्थान ही अमृत सिन्धु है, पाँच शक्ति त्रिकोण ही सुरवृक्ष हैं। वहीं कदम्ब वृक्षों की पङ्क्ति तथा मणिमण्डप में चिन्तामणि से निर्मित देवी का मन्दिर है।[4] यही मन्दिर श्रीचक्र है। **ललितासहस्त्रनाम** भाष्य में भी भाष्करराय ने त्रिपुरसुन्दरी के मन्दिर को चिन्तामणिगृह की सञ्ज्ञा दी है।[5] **सौन्दर्यलहरी** के एक अन्य श्लोक से भी यह सङ्केत मिलता है कि श्रीयन्त्र के कोण देवी के

---

१. त्रिपुरामहिमस्तोत्र– २८
२. द्रष्टव्य–'श्रीचक्ररहस्य' पुस्तक।
३. सौन्दर्य लहरी– ८
४. बिन्दुस्थानं सुधासिन्धुः पञ्चयोन्यः सुरद्रुमाः।
तत्रैव नीपश्रेणी च तन्मध्ये मणिमण्डपम्।।
तत्र चिन्तामणिकृतं देव्या मन्दिरमुत्तमम्।। सौन्दर्यलहरी–८, लक्ष्मीधरा टीका पृ० ६७)
५. ललिता सहस्त्रनाम भाष्य, पृ० ४०

निवास स्थान (भवन) हैं।[६] **नैषधीय चरित** में श्री हर्ष ने 'तच्चिन्तामणिचारुचिन्तनफले'[७] लिख कर इसी श्रीयन्त्र के ध्यानादि का उल्लेख किया है। अतः यह श्रीचक्र 'चिन्तामणि गृह' के नाम से भी जाना जाता था। आकार की दृष्टि से श्रीयन्त्र के भूपृष्ठ, कच्छपपृष्ठ तथा मेरुपृष्ठ ये तीन प्रकार होते हैं। इनमें मेरु पृष्ठ का श्रीचक्र वास्तु को लक्षित करके बनाया गया होगा। तन्त्रों में श्रीचक्र के मेरुरूप का उल्लेख भी किया गया है–

श्रीचक्रमपि देवेशि मेरुरूपं न संशयः।[८]

इस प्रकार मेरु पृष्ठात्मक श्रीयन्त्र का प्रचलन मन्दिर वास्तु के लिए कदाचित् किया गया होगा। क्योंकि **ब्रह्माण्ड पुराण** में श्रीचक्र रूप जिस चिन्तामणिगृह का विस्तृत वर्णन प्राप्त होता है वह अवश्य ही श्रीचक्र पर निर्मित वास्तु का सङ्केत करता है। श्रीचक्र पर स्थित वास्तु का निर्माण व्यय साध्य तथा कठिन रहा होगा। इसीलिए आज उसी आकृति के मेरुपृष्ठ श्रीयन्त्र ताम्र, चांदी, स्वर्ण, अष्टधातु तथा स्फटिक से बनाये जाते हैं और श्रीविद्या सम्प्रदाय में उसके अन्तर्गत भगवती त्रिपुर सुन्दरी की सपरिवार अर्चना की जाती है।

श्रीयन्त्र पर वास्तु अथवा चिन्तामणिगृह के निर्माण का वर्णन करते हुए कहा गया है कि सर्वप्रथम श्रीपुर अथवा श्रीनगरी का निर्माण करना चाहिए। इस श्रीपुर की रचना किसी विशिष्ट पर्वत पर होनी चाहिए। मेरु, निषध, महीधर, हेम कूट, गन्धमादन, नील, मेष शृङ्गार तथा महेन्द्रपर्वत इसके लिए सर्वश्रेष्ठ बतलाये गये हैं।[९] श्रीपुर की लम्बाई चौड़ाई ४०० योजन होनी चाहिए।[१०] यह पौराणिक माप है, आवश्यकतानुसार इसको न्यून भी किया जा सकता है। श्रीपुर में अनेक शालाएं, द्वार तथा गोपुर बनाये जाते थे। श्रीपुर के प्राङ्गण में नीप (कदम्ब) तथा स्थल पद्म भी लगाये जाते थे। इन सबका वर्णन अतिविस्तृत होने के कारण यहाँ उपस्थापित करना अपेक्षित नहीं है।

श्रीपुर के मध्य भाग में शृङ्गारशाला का निर्माण होता था। शृङ्गारशाला सप्त योजन विस्तीर्ण होती थी।[११] शृङ्गारशाला के चारों ओर १०० गोपुर बनाये जाते थे। पूर्व, दक्षिण, पश्चिम तथा उत्तर में २५-२५ गोपुरों के अन्तः भाग में २५-२५ शालाओं का निर्माण किया जाता था–

सर्वदिक्षु तदुक्तानि गोपुराणि शतं मुने।
शालास्तु विंशतिः प्रोक्ताः पञ्च सङ्ख्याधिका शुभाः।।[१२]

---

६. सौन्दर्य लहरी– ११
७. नैषधीयचरित १/१४५
८. ज्ञानार्णवतन्त्र से उद्धृत श्रीयन्त्रम्-साधना एवं सिद्धि, पृ० २३
९. प्रथमं मेरुपृष्ठे तु निषधे च महीधरे। हेमकूटे हिमगिरौ पञ्चमे गन्धमादने।।
नीले मेषे च शृङ्गारे महेन्द्रे च महागिरौ।। (ब्रह्माण्डपुराण उत्तर भाग ३१/१६-१७)
१०. ब्रह्माण्डपुराण उत्तर भाग ३१/७९-८२, अध्याय ३५/६६
११. ब्रह्माण्डमहापुराण उत्तरभाग ३५/७०
१२. तत्रैव उत्तरभाग ३५/७३

इस शृङ्गारशाला के मध्य भाग में चिन्तामणिगृह (श्रीयन्त्र) की आकृति वाले मन्दिर का निर्माण होता था। शृङ्गारशाला तथा श्रीयन्त्राकृति वास्तु के मध्य भूमि (प्राङ्गण) रत्नजटित तथा पद्म (कमल) के उपवन से सुसज्जित होती थी–

अथ शृङ्गारशालस्यान्तराले सप्तयोजने।
चिन्तामणिगृहं नाम चक्रराजमहालयः।।
तन्मध्यभूः समस्ताऽपि परितो रत्नभूषिता।
महापद्माटवी नाम सर्वसौभाग्यदायिनी।।[१३]

शृङ्गारशाला इत्यादि का वर्णन तथा निर्माण विस्तृततया उल्लिखित है परन्तु यहां उसका प्रविस्तार न करके स्वाभीष्ट श्रीचक्रोत्थापित चिन्तामणिगृह का विवरण देना उचित है। **पुरश्चर्यार्णव** में श्रीयन्त्र के स्वरूप को इस प्रकार बतलाया गया है–

बिन्दुत्रिकोणवसुकोणदशारयुग्म-
मन्वस्त्रनागदलसंयुतषोडशारम्।
वृत्तत्रयं च धरणीसदनत्रयञ्च
श्रीचक्रराजमुदितं परदेवतायाः।।[१४]

बिन्दु, त्रिकोण, अष्टकोण, अन्तर्दशार, बहिर्दशार, चतुर्दशार, अष्टदल, षोडश दल, तीनवृत्त तथा भूपुरत्रय यही श्रीयन्त्र का स्वरूप है। यहाँ कुछ ग्रन्थों में तीन वृत्त नहीं स्वीकार किये गये हैं।[१५] **श्रीविद्याबृहत्कर्पूरस्तोत्र** में भी श्रीयन्त्र का स्वरूप बतलाया गया है। यह स्वरूप भूपुरत्रय, वृत्तत्रय, षोडशदल, अष्टल चतुर्दशार, बहिर्दशार, अन्तर्दशार, अष्टकोण, त्रिकोण तथा बिन्दु क्रम से बतलाया गया है[१६] **ब्रह्माण्डपुराण** में वास्तु के प्रसङ्ग में श्रीयन्त्र के अन्तर्गत वृत्तत्रय का उल्लेख नहीं है। तीन वृत्तों के रखने पर भी श्रीचक्र के नवचक्रों का ही वर्णन प्राप्त होता है त्रिवृत्तरूप दशम चक्र का उल्लेख नहीं है। अतः श्रीयन्त्र में त्रिवृत्त का कोई विशेष महत्त्व नहीं है। श्रीयन्त्र पर आश्रित मन्दिर अधोलिखित आवरणों के अनुसार निर्मित किया जा सकता है–

१. चतुर्द्वार– चिन्तामणि गृह का निर्माण चिन्तामणि नामक रत्न से किया जाना चाहिए। चिन्तामणि कदाचिद् स्फटिक पत्थर हो सकता है। भूमि पर अर्द्धक्रोश के परिमाप में चारों दिशाओं में

---

१३. तत्रैव उत्तरभाग ३५/७०-७१

१४. पुरश्चर्यार्णव पृ० ११५२

१५. श्रीयन्त्र-साधना एवं सिद्धि, पृ० ६७

१६. त्रिवृत्तं भूगेहे रसविधुदलान्तर्वसुदलं
ततो मन्वस्रान्तः सुललितदशारद्वयमपि।।
तदन्तः सर्पारं जननि कुलबालार्कसदृशम्।
त्रिकोणं तन्मध्ये विमलतरबिन्दुर्भगवति।।
(श्रीविद्याबृहत्कर्पूर स्त्रोत्र–१४)

चार द्वार बनाने चाहिए।[१७] दिशा के क्रम में ये चारों द्वारा क्रमशः पूर्वाम्नाय, दक्षिणाम्नाय, पश्चिमाम्नाय तथा उत्तराम्नाय के नाम से प्रसिद्ध हैं।[१८] क्रम दीक्षा के अनुसार ये आम्नाय क्रमशः सृष्टि, स्थिति, संहार तथा अनाख्या के नाम से प्रसिद्ध हैं। अधराम्नाय तथा ऊर्ध्वाम्नाय भी श्रीचक्र में स्वीकार किये गये हैं। ये निम्न तथा ऊर्ध्व श्रीचक्र के भाग हैं। इनमें ६४ प्रकार की क्रमदीक्षा दी जाती है।[१९] जिस साधक को जैसी दीक्षा दी जाती है वह उसी आम्नाय के अनुसार श्रीचक्र मन्दिर में प्रवेश और पूजन करता है।

२. भूपुरत्रय (त्रैलोक्य मोहन चक्र)– भूपुर से श्रीचक्र का प्रारम्भ होता है। पद्माटवी के स्थल से २० हाथ ऊँचा तथा ४०० हाथ वर्गाकार (परिधि १६०० हाथ) प्रकोष्ठ बनाकर पूर्व में अणिमा, अग्निकोण में महिमा, दक्षिण में लघिमा, नैऋत्य में ईशित्व, पश्चिम में वशित्व, वायुकोण में प्राकाम्य, उत्तर में भुक्ति, ईशान में इच्छा, ऊर्ध्व भाग में प्राप्ति तथा अधो भाग में सर्वकामा सिद्धियों का गृह बनाना चाहिए।[२०] **ब्रह्माण्डपुराण** में चौथी सिद्धि गरिमा के नाम से कही गयी है।[२१] परन्तु यह अन्य स्थलों से प्रमाणित नहीं है।

तत्पश्चात् अणिमादि के भवन के ऊपर २० हाथ ऊंचा और १६०० हाथ परिधि में वर्गाकार अष्ट मातृकाओं के मन्दिर सोपान (सीढ़ियों) की पङ्क्तियों सहित बनवाने चाहिए।[२२] पश्चिम में ब्राह्मी, वायव्य में माहेश्वरी, उत्तर में कौमारी, ईशान में वैष्णवी, पूर्व में वाराही, अग्निकोण में माहेन्द्री, दक्षिण में चामुण्डा और नैऋत्य में महालक्ष्मी के मन्दिर होने चाहिए।[२३] **ब्रह्माण्ड पुराण** भी मध्य भूपुर में अष्ट शक्तियों के मन्दिर बनाने का उल्लेख करता है–

ब्राह्मी माहेश्वरी चैव कौमारी वैष्णवी तथा।
वाराही चैव माहेन्द्री चामुण्डाप्यथ सप्तमी।।
महालक्ष्मीरष्टमी तु तत्रैताः कृतमन्दिराः।।[२४]

---

१७. चिन्तामणिगृहे सर्वं चिन्तामणिमयं स्मृतम्। यस्य द्वाराणि चत्वारि क्रोशार्धायामभाञ्जि च।।
क्रोशार्द्धार्द्ध च विस्तारो कथितो मुने। द्वारेषु सर्वेषु पुनश्चिन्तामणिगृहान्तरे।।
(ब्रह्माण्डपुराण उत्तर भाग ३६/३८-३९)

१८. ब्रह्माण्ड पुराण उत्तर भाग ३६/४१-४२

१९. श्रीयन्त्रम्-साधना एवं सिद्धि, पृ० ४६-४७

२०. पद्माटवीस्थलाच्चिन्तामणिवेश्मान्तरं मुने। हस्तविंशतिरुन्नम्रं तत्र स्युरणिमादयः।।
अणिमान्तरविस्तारश्चतुर्नल्वसमन्वितः। अणिमा महिमा चैव लघिमा गरिमा तथा।।
ईशित्वं च वशित्वं च प्राकाम्यं भुक्तिरेव च। इच्छाप्राप्तिः सर्वकामेत्येताः सिद्धय उत्तमाः।।
(ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तरभाग ३६/४८-५१)

२१. ब्रह्माण्डमहापुराण उत्तर भाग ३६/५०

२२. हस्तविंशतिरुन्नम्रं चतुर्नल्वप्रविस्तरम्। चतुर्दिक्षु च सोपानपङ्क्तिभिः सुमनोहरम्।। (ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तरभागे३६/५६-५७)

२३. श्रीयन्त्रम्-साधना एवं सिद्धि, पृ० १३१-१३२

२४. ब्रह्माण्डमहापुराण उत्तर भाग ३६/५८

ब्राह्मी आदि देवियों के ऊपर २० हाथ ऊंचा तथा १६०० हाथ परिधि में वर्गाकार एक भवन का निर्माण किया जाता है। इसे मुद्राओं का गृह कहा जाता है–

अत्र ब्राह्म्यन्तरा तस्योपरिष्टात्कुम्भसम्भव।

हस्तविंशतिरुन्नम्रं चतुर्नल्वप्रविस्तरम्।।

मुद्रान्तरमिति त्रैधं तत्र मुद्राः कृतालयाः।।[२५]

पूर्व दिशा में क्षोभणी, आग्नेय में द्रावणी, दक्षिण में आकर्षणी, नैऋत्य में वश्या, पश्चिम में उन्मादिनी, वायव्य में महाङ्कुशा, उत्तर में खेचरी, ईशान में बीजमुद्रा, ऊर्ध्वभाग में योनि तथा अधोभाग में विखण्डा मुद्राओं का स्थापन करना चाहिए। मुद्रागृह में मुद्राओं का स्वरूप सुन्दर, नवयौवन विह्वल तथा कान्तियुक्त होना चाहिए। ये मुद्राएं भगवती त्रिपुरसुन्दरी ललिता की सर्वप्रकारेण सेवा करती हैं।[२६] भूपुर के वर्गत्रय हरितवर्ण के होने चाहिए।[२७] तन्त्र में इसे त्रैलोक्य मोहन चक्र कहा जाता है।[२८] इसमें तीन मञ्जिल बनाये जाते हैं।

३. षोडशदल कमल (सर्वाशापरिपूरक चक्र)– भूपुरत्रय के ऊपर २० हाथ ऊँचा तथा १६०० की परिधि में गोलाकार षोडशदल पद्माकृति रूप में १६ पद्मदलाकृति प्रकोष्ठ बनाने चाहिए। प्रत्येक भवन के लिए नीचे से उत्तरोत्तर सीढ़ियां निर्मित होनी चाहिए। ये षोडश नित्या कलाओं के मन्दिर हैं।[२९] 'पश्चिम से प्रारम्भ करके विपरीत क्रम से पद्मदलाकृति षोडश भवनों में कामाकर्षिणी, बुद्ध्याकर्षिणी, अहङ्काराकर्षिणी, शब्दाकर्षिणी, स्पर्शाकर्षिणी, रूपाकर्षिणी, रसाकर्षिणी, गन्धाकर्षिणी, चिन्ताकर्षिणी, धैर्याकर्षिणी, नामाकर्षिणी, बीजाकर्षिणी, अमृताकर्षिणी, स्मृत्याकर्षिणी, शरीराकर्षिणी तथा आत्माकर्षिणी नामक १६ नित्याओं के मन्दिर बनवाने चाहिए।[३०] इनका अपर नाम षोडशगुप्त योगिनी भी है।[३१] **ब्रह्माण्ड पुराण** में केवल १२ योगिनियों के

---

२५. तत्रैव ३६/६०

२६. संक्षोभद्रावणाकर्षवश्योन्मादमहाङ्कुशाः। खेचरी बीजयोन्याख्या त्रिखण्डा दशमी पुनः।।
पूर्वादिदिशमारभ्य मुद्रा एताः प्रतिष्ठिताः। अत्यन्तसुन्दराकारा नवयौवनविह्वलाः।।
कान्तिभिः कमनीयाभिः पूरयन्त्यो गृहान्तरम्। सेवन्ते मुनिशार्दूल ललितापरमेश्वरीम्।। (ब्रह्माण्ड पुराण, उत्तरभाग ३६/६१-६३)

२७. श्री चक्र रहस्य, पृ० १६

२८. ज्ञानार्णव तन्त्र १६/१४०

२९. हस्तविंशतिरुन्नम्रं चतुर्नल्वप्रविस्तरम्। पर्वतश्चैव सोपानमुत्तरोत्तरमिष्यते।।
परितः कृतसंस्थाना षोडशेन्द्रकलात्मिकाः।। (ब्रह्माण्ड पुराण उत्तर भाग ३६/६६-६७)

३०. कामाकर्षणरूपां च बुद्ध्याकर्षणरूपिणीम्। अहङ्काराकर्षिणीं च शब्दाकर्षणरूपिणीम्।।
स्पर्शाकर्षणरूपां तु रूपाकर्षणरुपिणीम्। रसाकर्षकरीं देवीं गन्धाकर्षणरूपिणीम्।।
चित्राकर्षकरीं देवीं धैर्याकर्षणकारिणीम्। स्मृत्याकर्षणरूपां तु नामा कर्षणरुपिणीम्।।
बीजाकर्षकरीं देवीमात्माकर्षणकारिकाम्। अमृताकर्षिणीं देवीं शरीराकर्षिणीं तथा।
षोडशारे महादेवि! वामावर्तेन पूजयेत्।। (नित्याषोडशिकार्णव– १५८-१६१)

३१. एतास्तु गुप्तयोगिन्यास्त्रिपुरेशी तु चक्रिणी। (ब्रह्माण्डमहापुराण उत्तरभाग ३६/७२)

नाम दिये गये हैं जिसमें एक नाम इन सबसे भिन्न अर्थाकर्षिणी है।[३२] कहीं कहीं चन्द्रमा की १६ कलाएं यथा अमृता, मानदा, पूषा, तुष्टि, पुष्टि, रति, धृति, शशिनी, चन्द्रिका, कान्ति ज्योत्स्ना, श्री, प्रीति अङ्गदा, पूर्णा तथा पूर्णामृता कही गयी हैं। शैव मतानुसार निवृत्ति, प्रतिष्ठा, विद्या, शान्ति, इन्धिका, दीपिका, रेचिका, मोचिका, परा, सूक्ष्मा, सूक्ष्मामृता, ज्ञाना, ज्ञानामृता, आप्यायिनी, व्यापिनी तथा व्योम रूपा बतलायी गयी हैं। कहीं कहीं कामेश्वर्यादि षोडशनित्याएं कही गयी हैं।[३३] सम्प्रदायानुसार सञ्ज्ञाभेद से षोडश पद्म दलाकृति प्रकोष्ठों का निर्माण करना चाहिए। इन षोडश मन्दिरों में अर्चना करने से व्यक्ति की समस्त आशाएं परिपूर्ण होती हैं। अतः इसे सर्वाशापरिपूरक चक्र भी कहते हैं।[३४] षोडशदल कमल के मन्दिर पीतवर्ण के होने चाहिए।[३५]

४. अष्टदल कमल (सर्व सङ्क्षोभण चक्र)– षोडशदल कमल प्रासाद के २० हाथ ऊपर चार तत्व अर्थात् १६०० हाथ की परिधि में अष्टदल कमल स्वरूप वाले कमलदलाकृति आठ प्रासाद बनवाने चाहिए। इसे सर्व संक्षोभण चक्र भी कहते हैं–

नित्याकलान्तरादूर्ध्वं धिष्णामत्यन्तसुन्दरम्।
हस्तविंशतिरुन्नम्रं चतुर्नल्वप्रविस्तरम्।।
प्राग्वत्सोपानसंयुक्तं सर्वसङ्क्षोभणाभिधम्।।[३६]

इन भवनों में भी नीचे से सोपानों का निर्माण होना चाहिए। इन भवनों में अनङ्गकुसुमा, अनङ्गमेखला, अनङ्गमदना, अनङ्गमदनातुरा, अनङ्गरेखा, अनङ्गवेगिनी, अनङ्गाङ्कुशा तथा अनङ्गमालिमी नामक शक्तियों की स्थापना करनी चाहिए। ये शक्तियां मद से लाल नेत्र वाली तथा नव तारुण्य से मत्त होकर भगवती त्रिपुर सुन्दरी की सेवा करती हैं।[३७] यहाँ के भवन पाटल (गुलाबी) वर्ण के होने चाहिए।[३८] इस सर्व सङ्क्षोभण चक्र में ध्यान, पूजन तथा निदिध्यासन करने से त्रैलोक्य की सर्व सुन्दर वस्तुएं संक्षुब्ध होकर साधक का वरण कर लेती हैं।

श्रीयन्त्र में बतलाये गये षोडशदल कमल तथा अष्टदल कमल प्रासाद वास्तुशास्त्र की दृष्टि से कमलोद्भव प्रासाद की कोटि में आ सकते हैं।[३९] परन्तु समराङ्गण सूत्रधार में आये हुए कमलोद्भव

---

३२. ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग ३६/६९-७१
३३. काम कला विलास– सरोजिनी हिन्दी टीका, पृ० १०६
३४. ज्ञानार्णव तन्त्र १६/१५१
३५. श्रीचक्र रहस्य, पृष्ठ १५
३६. ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग ३६/७३-७४
३७. तत्राष्टौ शक्तयस्तीव्रा मदारुणविलोचनाः। नवतारुण्यमत्ताश्च सेवन्ते परमेश्वरीम्।।
कुसुमा मेखला चैव मदना मदनातुरा। रेखा वेगिन्यङ्कुशा च मालिन्यष्टौ च शक्तयः।।
कोटिशस्तत्परीवारः शक्तयोऽनङ्गपूर्विकाः। सर्वसङ्क्षोभणमिदं चक्रं तदधिदेवता।। (ब्रह्माण्डपुराण उत्तरभाग ३६/७५-७७)
३८. श्रीचक्र रहस्य, पृ० १५
३९. समराङ्गणसूत्रधार (तृतीय भाग) प्रासाद-निवेश, पृ० १२४

प्रासाद से इनमें अत्यधिक भिन्नता दृष्टिगत होती है। बाहर से षोडशदल कमल तथा अष्टदल कमल की आकृति में दिखायी पड़ने वाले में भवन अन्दर भी कमल की पङ्खुड़ियों के समान आकृति वाली शालाओं से युक्त रहते होंगे।

५. चतुर्दशार (सर्वसौभाग्यदायक चक्र)– अष्टदल कमल भवन के २० हाथ ऊपर १६०० हाथ की परिधि में चतुर्दश त्रिकोणात्मक भवन निर्मित किये जाते थे। इन चतुर्दशकोणात्मक भवनों का नाम सर्वसौभाग्यदायक चक्र है–

अनङ्गशक्त्यन्तरस्योपरिष्टात्कुम्भसम्भव।
हस्तविंशतिरुन्नम्रं चतुर्नल्वप्रविस्तरम्।।
सङ्क्षोभिण्याद्यन्तरं स्यात्सर्वसौभाग्यदायकम्।।[४०]

चतुर्दश त्रिकोणात्मक भवनों में पश्चिम से प्रारम्भ करके विलोम क्रम से सर्वसङ्क्षोभिणी, सर्वविद्राविणी, सर्वाकर्षिणी, सर्वाह्लादकारिणी, सर्वसम्मोहिनी, सर्वस्तम्भिनी, सर्वजृम्भिणी, सर्ववशङ्करी, सर्वरञ्जिनी, सर्वोन्मादिनी, सर्वार्थसाधिनी, सर्वसम्पत्ति पूरिणी, सर्वमन्त्रमयी तथा सर्वद्वन्द्वक्षयङ्करी नामक शक्तियों की स्थापना करनी चाहिए।[४१] सब प्रकार के सौभाग्य का प्रदायक होने से यह चक्र सर्व सौभाग्यदायक कहा जाता है। इस चक्र में भवनों का रङ्ग नीला होना चाहिए।[४२] वृत्ताकार परिधि में बाहर से भवन परिसर के चारों ओर चतुर्दश कर्णिकाएं (त्रिकोण) अत्यन्त रम्य प्रतीत होते हैं। १६०० हाथ वाली परिधि को १४ भागों में रेखागणितीय प्रकार से विभक्त करके प्रत्येक भाग में त्रिकोणात्मक भवन की उपकल्पना करनी चाहिए। मन्दिर में पूर्व बतलाये गये षोडशदल, अष्टदल, तथा चतुर्दशार बाहर से भी दृष्टिगत हो रहे हों, ऐसी भवन की रचना होनी चाहिए।

६. बहिर्दशार (सर्वार्थसाधक चक्र)– चतुर्दशार प्रासाद के ऊपर २० हाथ ऊँचा तथा १६०० हाथ परिधि के अन्तर्गत त्रिकोणात्मक दश भवनों का निर्माण किया जाता है।[४३] १६०० हाथ परिधि को दश भागों में विभक्त करके बाह्य दश कर्णिकाओं से युक्त भवनों में सर्वसिद्धिप्रदा, सर्वसम्पत्प्रदा, सर्वप्रियङ्करी, सर्वमङ्गलकारिणी, सर्वकामप्रदा, सर्वदुःखविमोचिनी, सर्वमृत्युप्रशामिनी, सर्व विघ्ननिवारिणी, सर्वाङ्गसुन्दरी तथा सर्वसौभाग्यदायिनी सञ्ज्ञक देवियों की प्रतिष्ठा करनी चाहिए–

---

४०. ब्रह्माण्ड महापुराण, ३६/७६

४१. सर्वसङ्क्षोभिणी शक्तिः सर्वविद्राविणी तथा। सर्वाकर्षणिका शक्तिः सर्वाह्लादनिका तथा।।
सर्वसम्मोहिनी शक्तिः सर्वस्तम्भनशक्तिका। सर्वजृम्भिणिका शक्तिस्तथा सर्ववशङ्करी।।
सर्वरञ्जनशक्तिश्च सर्वोन्मादनिशक्तिका। सर्वार्थसाधिकाशक्तिः सर्वसम्पत्तिपूरिणीः।
सर्वमन्त्रमयीशक्तिः सर्वद्वन्द्वक्षयङ्करी।। (ब्रह्माण्ड पुराण उत्तर भाग ३६/८१-८४)

४२. श्रीचक्र रहस्य पृ० १४

४३. सङ्क्षोभिण्याद्यन्तरस्योपरिष्टात्कुम्भसम्भव। हस्तविंशतिरुन्नम्रं चतुर्नल्वप्रविस्तरम्।।
सर्वसिद्ध्यादिकानां तु मन्दिरं विष्टयमुच्यते।। (ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग, ३६/८६)

सर्वसिद्धिप्रदा चैव सर्वसम्पत्प्रदा तथा।

सर्वप्रियङ्करी देवी सर्वमङ्गलकारिणी।।

सर्वकामप्रदा देवी सर्वदुःखविमोचनी।

सर्वमृत्युप्रशमिनी सर्वविघ्ननिवारिणी।।

सर्वाङ्गसुन्दरी देवी सर्वसौभाग्यदायिनी।।

एता देव्यः कलोत्कीर्णा योगिन्यो नामतः स्मृताः।।[४४]

इस दशार के भवन रक्त वर्ण के बनाये जाते थे।[४५] रेखात्मक श्रीयन्त्र के निर्माण में इसे बहिर्दशार की सञ्ज्ञा दी जाती है, परन्तु वास्तु के रूप में इसे केवल दशार ही कहा जाना चाहिए। साधकों के लिए सभी प्रकार के अर्थों का साधक होने के कारण इसे सर्वार्थ साधक चक्र कहते हैं।

७. अन्तर्दशार (सर्व रक्षाकर चक्र)– बहिर्दशार के ऊपर २० हाथ ऊँचा तथा १६०० हाथ की परिधि में पुनः त्रिकोणात्मक दश भवन निर्मित किये जाते हैं। सर्व प्रकारेण रक्षा करने के कारण इसे सर्वरक्षाकर चक्र कहते हैं–

सर्वसिद्ध्याद्यन्तरस्योपरिष्टात्कुम्भसम्भव।

हस्तविंशतिरुन्नमम्रं चतुर्नल्वप्रविस्तरम्।।

सर्वज्ञाद्यन्तरं नाम्ना सर्वरक्षाकरं स्मृतम्।।[४६]

भूपृष्ठात्मक रेखाकृति श्रीयन्त्र बनाने में अन्तर्दशार का प्रयोग सार्थक प्रतीत होता है। किन्तु वास्तु में केवल दशार ही कहा जाना चाहिए। त्रिकोणात्मक दशभवनों में सर्वज्ञा, सर्वशक्ति, सर्वैश्वर्यप्रदायिनी, सर्वज्ञानमयी, सर्वव्याधिविनाशिनी, सर्वाधारस्वरूपा, सर्वपापहरी, सर्वानन्दमयी, सर्वरक्षा स्वरूपिणी तथा सर्वेप्सित प्रदा देवियों की स्थापना होनी चाहिए।[४७] इस दशार के भवन कृष्ण वर्ण के होने चाहिए।[४८] दश कर्णिकाएं बाहर से भी दृष्टिगत होनी चाहिए। देवियों (योगिनियों) की स्थापना पश्चिम से विलोम क्रम से करनी चाहिए।[४९]

८. अष्ट कोण (सर्व रोग हर चक्र)– अन्तर्दशार भवनों के ऊपर २० हाथ की ऊँचाई तथा १६०० हाथ की परिधि में अष्टकोण अथवा अष्टार भवनों की रचना करनी चाहिए। १६०० हाथ की परिधि

---

४४. ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग, ३६/८७-८९

४५. श्रीचक्र रहस्य, पृ० १३

४६. ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग, ३६/९१-९२

४७. सर्वज्ञा सर्वशक्तिश्च सर्वैश्वर्यप्रदायिनी। सर्वज्ञानमयी देवी सर्वव्याधिविनाशिनी।।
सर्वाधारस्वरूपा च सर्वपापहरी तथा। सर्वानन्दमयी देवी सर्वरक्षास्वरूपिणी।।
सर्वेप्सितप्रदा चैता निर्गर्वा योगिनीश्वराः।। (ब्रह्माण्डपुराण उत्तरभाग ३६/९३-९५)

४८. श्रीचक्र रहस्य, पृ० १२

४९. श्रीयन्त्र-साधना एवं सिद्धि, पृ० १३८

को आठ भागों में विभक्त करके त्रिकोणात्मक आठ भवन पूर्वादि दिशाओं में बनाये जाते थे। इन भवनों में भी पूर्ववत् सीढ़ियां बनानी चाहिए। इस चक्र (भवन) में स्थित देवियों का पूजन तथा ध्यान करने में व्यक्ति के सभी रोग नष्ट हो जाते हैं। अतः इसे सर्वरोगहर चक्र भी कहते हैं–

सर्वज्ञाद्यन्तरालस्योपरिष्टात्कलशोद्भव।

हस्तविंशतिरुन्नम्रं चतुर्नल्वप्रविस्तरम्।।

वशिन्याद्यन्तरं ज्ञेयं प्राग्वत्सोपानमन्दिरम्।

सर्वरोगहरं नाम्ना तच्चक्रमिति विश्रुतम्।।[५०]

इस भवन के दश त्रिकोणात्मक प्रकोष्ठों में पश्चिमादि विलोम क्रम से वशिनी, कौमारी, मोहिनी, विमला, अरुणा, जयिनी, सर्वेशी, तथा कौलिनी देवियों की प्रतिष्ठा की जाती है।[५१] **ब्रह्माण्ड महापुराण** में पूर्वादि क्रम से देवियों की प्रतिष्ठा का विधान है। यहां देवियों के नाम भी कुछ भिन्न प्राप्त होते हैं। यथा– वशिनीश्वरी, कामेश्वरी, मोदिनी (वागीशी) विमला (सरस्वती), वाक् प्रधारणा, जयिनी, सर्वैश्वर्यादि वाङ्मयी तथा कौलिनी।[५२] इस चक्र के मन्दिरों का रङ्ग हरा होना चाहिए।[५३]

६. अष्टार (अस्त चक्र) ब्रह्माण्ड महापुराण में इस अष्टार के बाद पुनः अष्टकोण वाले भवन के निर्माण की चर्चा की गयी है। परन्तु श्रीचक्र के तान्त्रिक स्वरूप में अष्टार के बाद त्रिकोण का स्थान बतलाया गया है। अष्टारद्वय की कल्पना **ब्रह्माण्ड महापुराण** की अपनी अलग विशेषता है। पूर्व अष्टार के ऊपर २० हाथ ऊँचाई में १६०० हाथ की परिधि परिमाण के अन्तर्गत आठ त्रिकोणात्मक भवन बनाने चाहिए।[५४] इसे अस्त्र चक्र कहते हैं क्योंकि इसमें आठ अस्त्रों की स्थापना की जाती है–

वज्रशक्तिः शतघ्नी च भुशुण्डी मुशलं तथा।

कृपाणः पट्टिशं चैव मुद्गरं भिन्दिपालकम्।।[५५]

वज्र शक्ति, शतघ्नी, भुशुण्डी, मुसल, कृपाण, पट्टिश, मुद्गर तथा भिन्दिपाल ये आठ अस्त्र उपर्युक्त भवनों में रखे जाते हैं। **'मन्त्र महोदधि'** में प्रथम अष्टकोण के अन्तर्गत ही अस्त्रों की पूजा का

---

५०. ब्रह्माण्ड महापुराण, उत्तर भाग ३७/१-२

५१. अकाराद्यष्टवर्गाद्या पश्चिमादिविलोमताः। पूजयेत्पूर्वसम्प्रोक्ता बीजाद्या अष्टदेवताः।
वशिनी चापि कौमारी मोदिनी विमलारुणा। जयिनी चापि सर्वेशी कौलिनीत्युदिताः पुरा।। (मन्त्र महोदधि १२/ ११६-१२०)

५२. ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग ३७/४-६

५३. श्रीचक्र रहस्य, पृ० ११

५४. वशिन्याद्यन्तरालस्योपरिष्टाद्विन्ध्यमर्दन। हस्तविंशतिरुन्नम्रं चतुर्नल्वप्रविस्तरम्।।
अस्त्रं चक्रमिति ज्ञेयं तत्र वाणादिदेवताः।। (ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग ३७/१०-११)

५५. ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग, पृ० ३७/१७

विधान है। इसके लिए पृथक् किसी चक्र की कल्पना नहीं की गयी है।[५६] इस चक्र के भवनों के लिए वर्ण विशेष का उल्लेख नहीं हुआ है। क्योंकि यह चक्र श्रीयन्त्र में सम्मिलित नहीं है। पश्चिमादि अनुलोम क्रम से अस्त्रों की स्थापना की जानी चाहिए।

१०. त्रिकोण (सर्वसिद्धिप्रदचक्र)– द्वितीय अष्टार भवनों के ऊपर २० हाथ ऊँचा तथा १६०० हाथ की परिधि में त्रिकोणात्मक तीन भवनों का निर्माण करना चाहिए।[५७] इसमें आग्नेयादि दिशाओं के क्रम से कामेश्वरी, वज्रेश्वरी तथा भगमालिनी (भगमाला) सञ्ज्ञक देवियों की स्थापना करनी चाहिए। कामेश्वरी को कामेशी तथा वज्रेश्वरी को वज्रेशी भी कहा जाता है।[५८] सभी प्रकार की सिद्धियों को देने के कारण यह सर्वसिद्धिप्रद चक्र कहलाता है। त्रिकोणात्मक तीनों भवनों के रङ्ग पीत होने चाहिए।[५९]

११. चतुष्कोण (नाथचक्र)– श्रीयन्त्र में त्रिकोण के पश्चात् नाथचक्र अथवा चतुष्कोण का स्थान नहीं है। परन्तु बिन्दु तथा त्रिकोण के मध्य में चतुष्कोण में नाथ गुरुओं के पूजन का विधान है। **मन्त्र महोदधि** में लिखा है कि बिन्दु तथा त्रिकोण के मध्य तीन पङ्क्तियों में दिव्यौघ, सिद्धौघ तथा मानवौघ गुरुओं का पूजन करना चाहिए।[६०] प्रत्येक पङ्क्ति में क्रमशः ७ दिव्यौघ, ४ सिद्धौघ तथा ८ मानवौघ गुरुओं का स्थान है।[६१] इसी को आधार मानकर **ब्रह्माण्ड पुराण** में त्रिकोणात्मक भवनों के ऊपर २० हाथ ऊँचा तथा १६०० हाथ की परिधि में विस्तृत चतुष्कोणात्मक चार भवन बनाने चाहिए। इनमें मित्रीश, षष्ठीश, उड्डीश तथा चर्यानाथ गुरुओं की प्रतिष्ठा करनी चाहिए। ये भवन भी सोपान से युक्त होने चाहिए–

नाथान्तरमिति प्रोक्तं हस्तविंशतिरुन्नतम्।
चतुर्नल्वप्रविस्तारं प्राग्वत्सोपानमण्डितम्।।

x x x x

मित्री षष्ठ्युड्डीशश्चैव चर्याख्यः कुम्भसम्भव।[६२]

ये भवन श्रीयन्त्र के स्वरूप में उल्लिखित नहीं हैं। परन्तु वास्तु के रूप में श्रीयन्त्राकृति प्रासाद

---

५६. मन्त्रमहोदधि-द्वादश तरङ्ग, पृ० ३८५

५७. अथ शस्त्रान्तरालस्योपरि वातापितापन। हस्तविंशतिरुन्नभ्रं चतुर्नल्वप्रविस्तरम्।।
धिष्ण्यं तु समयेशीनां स्थानं च तिसृणां मतम्।। (ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग ३७/१६)

५८. तिसृणां शृणु नामानि कामेशी प्रथमा मता। वज्रेशी भगमाला च ताः सेवन्ते सहस्त्रशः।। (ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग ३७/२१)

५९. श्रीचक्रहस्य, पृ० १०

६०. विन्दुत्रिकोणयोर्मध्ये यजेत्त्रिपुरसुन्दरीम्।
दिव्यौघाश्चापि सिद्धौघा मानवोघास्त्रिधा हिते।।
(मन्त्रमहोदधि १२/३४-३५)

६१. मन्त्रमहोदधि १२/३५-३८

६२. ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग ३७/२६ तथा २६

के अन्तर्गत इस चतुष्कोणात्मक चार प्रकोष्ठों का भी स्थान है। इस भवन के रङ्ग का उल्लेख प्राप्त नहीं होता है। ज्ञानार्णवतन्त्र में भी इस चतुरस्त्र मण्डल का उल्लेख श्रीयन्त्र की पूजा में प्राप्त होता है।[६३]

१२. पञ्चदशार (नित्या चक्र)– श्रीचक्र में इस चक्र को भी सम्मिलित नहीं किया जाता है। किन्तु **मन्त्र महोदधि** में लिखा है कि त्रिकोण तथा बिन्दु के मध्य त्रिकोण की प्रत्येक भुजा के समीप ५-५ के वामावर्त क्रम से १५ नित्याओं का पूजन करना चाहिए।[६४] इसीलिए **ब्रह्माण्ड पुराण** में नाथ भवन (चतुष्कोण) के ऊपर पञ्चदश त्रिकोणात्मक भवन बनाने का उल्लेख है। २० हाथ ऊँचे तथा १६०० हाथ विस्तृत परिधि के १५ भाग करके पन्द्रह त्रिकोणात्मक भवन बनाने चाहिए–

अथ नाथान्तरालस्योपरिष्टाद्धिष्ण्यमुत्तमम्।

हस्तविंशतिरुन्नम्रं चतुर्वल्वप्रविस्तरम्।।

नित्यान्तरमिति प्रोक्तं नित्याः पञ्चदशात्र वै।।[६५]

पन्द्रह नित्याओं के नाम इस प्रकार हैं– कामेश्वरी, भगमालिनी, नित्यक्लिन्ना, भेरुण्डा, वह्नि वासिनी, महाविद्येश्वरी, शिवदूती, त्वरिता, सुन्दरी (कुल सुन्दरी), नित्या, नील पताका, विजया, सर्वमङ्गला, ज्वालामालिनिका तथा चित्रा (विचित्रा)।[६६] इनके प्रासादों का वर्ण नहीं बतलाया गया है। श्रीयन्त्र के स्वरूप में पञ्चदशार का भी परिगणन नहीं किया जाता है।

१३. षट्कोण (अङ्गदेवी चक्र)– यह चक्र भी श्रीचक्र के स्वरूप से व्यतिरिक्त है। पञ्चदशार के ऊपर २० हाथ ऊंचा तथा १६०० हाथ की परिधि में त्रिकोणात्मक छः भवनों का निर्माण करके उसमें सीढ़ियां भी बनवानी चाहिए। इन भवनों में पश्चिमादि क्रम से हृद्देवी, शिरोदेवी, शिखा देवी, वर्मदेवी, दृष्टि देवी तथा शस्त्र देवी की स्थापना करनी चाहिए–

अथ नित्यान्तरालस्योपरिष्टात्कुम्भसम्भव।

अङ्गदेव्यन्तरं प्रोक्तं हस्तविंशतिरुन्नतम्।।

चतुर्नल्वप्रविस्तारं प्राग्वत्सोपानमन्दिरम्।

तस्मिन् हृदयदेव्याद्याः शक्तयः सन्ति वै मुने।।

हृद्देवी च शिरोदेवी शिखा देवी तथैव च।।

वर्मदेवी दृष्टिदेवी शस्त्रदेवी षडीरिताः।।[६७]

---

६३. मण्डलं चतुरस्त्रं तु तन्मध्ये विलिखेत्प्रिये।
त्रिकोणमध्ये व्योमाख्यं मण्डलं पूजयेत्ततः।। (ज्ञानार्णवतन्त्र १६/२१८-२१६)

६४. मन्त्र महोदधि, द्वादश तरङ्ग, पृ० ३७१

६५. ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग ३७/३१-३२

६६. अथ कामेश्वरी नित्या नित्या च भगमालिनी। नित्यक्लिन्ना अपि तथा भेरुण्डा वह्निवासिनी।।
महावज्रेश्वरी दूती त्वरिता कुलसुन्दरी। नित्या नीलपताका च विजया सर्वमङ्गला।।
ज्वाला मालिनिका चित्रेत्येताः पञ्च दशोदिताः।। (ब्रह्माण्ड पुराण उत्तर भाग ३७-३३-३५)

६७. ब्रह्माण्डम हापुराण, उत्तर भाग ३७/४०-४२

श्रीयन्त्र की पूजा में पात्रासादन कर्म होता है जिसमें षट्कोण के निर्माण का उल्लेख प्राप्त होता है, अथवा यन्त्र पूजन में षडङ्ग पूजन का भी विधान है।[६८] इसी का आश्रय लेकर वास्तु निर्माण में त्रिकोणात्मक छः प्रासादों की रचना कही गयी है। अन्यथा षट्कोण श्रीयन्त्र का भाग नहीं है। इन भवनों के वर्णों का उल्लेख उपलब्ध नहीं होता है।

१४. बिन्दु (सर्वानन्दमय चक्र)– यह श्रीचक्र का ऊपरी भाग है। यह चिन्तामणि गृह का वह भाग (मन्दिर) है जिसमें भगवती त्रिपुरसुन्दरी स्वयं निवास करती हैं। कामेश्वर (शिव) से सम्पृक्त सुन्दरी का मन्दिर होने के कारण यही तान्त्रिक वाङ्मय का नाद बिन्दु है। शिव नाद रूप तथा सुन्दरी बिन्दु रूपा हैं।[६९] अतः **ब्रह्माण्ड महापुराण** में इस बिन्दु के वास्तु निर्माण पक्ष में कहा गया है कि अङ्गदेवियों के प्रासाद पर दश हाथ ऊँचा तथा ३२०० हाथ की परिधि में गोलाकार (वृत्ताकार) बिन्दु नाद महापीठ की स्थापना करनी चाहिए–

अथाङ्गदेव्यन्तरस्योपरिष्टान्मण्डलाकृति।
बिन्दुनादमहापीठं दशहस्तसमुन्नतम्।।
नल्वाष्टकप्रविस्तारमुद्यदादित्यसन्निभम्।
बिन्दुपीठमिति ज्ञेयं श्रीपीठमपि चेष्यते।।[७०]

यह मञ्चस्वरूप पीठ रत्नों से निर्मित होना चाहिए। पीठ पर मञ्च चार स्तम्भों पर बना होना चाहिए। स्तम्भ दश हाथ ऊंचे तथा तीन हाथ की चौड़ाई में होने चाहिए। ये स्तम्भ क्रमशः अग्निकोण, नैऋत्य, वायव्य, तथा ईशान में ब्रह्मा, विष्णु, महेश तथा ईश्वर की मूर्ति स्वरूप होने चाहिए। यही मञ्च के चार पाद (पायें) हैं।[७१] इस मञ्च के ऊपर २४०० हाथ लम्बे तथा १६०० हाथ चौड़े आकार में सदाशिव की मूर्ति बनानी चाहिए।[७२] यही त्रिपुरसुन्दरी का शयनपट है। यही ब्रह्मा, विष्णु, महेश (रुद्र), ईश्वर तथा सदाशिव पञ्च प्रेत हैं जिन पर श्रीसुन्दरी आरुढ हैं। सौन्दर्य लहरी में भी ब्रह्मा, विष्णु, रुद्र तथा ईश्वर को पाद (पाये) तथा सदाशिव को शयन प्रच्छदपट कहा गया है–

गतास्ते मञ्चत्वं द्रुहिणहरिरुद्रेश्वरभृतः।
शिवः स्वच्छच्छायाघटितकपटप्रच्छदपटः।।[७३]

अङ्गदेवियों के मन्दिर से लेकर ऊपर मञ्च पर्यन्त ३६ सीढ़ियां चारों तरफ निर्मित की जानी चाहिए।[७४] इस मञ्च तथा स्तम्भों का निर्माण स्फटिकमणि, रत्न तथा सङ्गमरमर आदि से होना

---

६८. मन्त्रमहोदधि तरङ्ग एकादश, पृ० ३३१-३३३, तथा ३४१
६९. कामकला विलास-प्रस्तावना, पृ० १४-१६
७०. ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग ३७/४५-४६
७१. तत्रैव, उत्तर भाग ३७/४९-५३
७२. तेषामुपरि मञ्चस्य फलकस्तु सदाशिवः। विकासिदाडिमच्छायश्चतुर्नल्वप्रविस्तरः।।
नल्वषट्कायामवांश्च सदा भास्वरमूर्तिमान्।। (ब्रह्माण्डमहापुराण, उत्तर भाग– ३७/५४-५५)
७३. सौन्दर्य लहरी– ९२
७४. ब्रह्माण्ड पुराण, उत्तर भाग– ३७/५६-५७

चाहिए। सदाशिवरूप मञ्च फलक से एक हाथ ऊँचाई पर १६०० हाथ की परिधि में पादोपधान तथा मूर्धोपधान से सुशोभित हंस के समान सफेद शय्या पर पद्मराग मणि के समान कान्ति वाले कौसुम्भ वस्त्र के उत्तरीय से युक्त शृङ्गारवेष धारी, चतुर्भुज, त्रिनेत्रयुक्त, हारादिविभूषणों से अलङ्कृत सुन्दर शरीर वाले कामेश्वर शिव की मूर्ति का निर्माण कराना चाहिए। शय्या के चारों ओर६४ स्वर्णकलश स्थापित किये गये हों।[७५] ऐसे षोडशवर्षीय कामेश्वर (शिव) के अङ्क में षोडशी, अनन्यसुन्दरी, पद्मरागाभा, नवयौवनाङ्गी, नाना वस्त्रालङ्कारविभूषिता, चतुर्भुजी, अस्त्र शस्त्रालङ्कृता तथा शृङ्गारवेषधारिणी भगवती त्रिपुरसुन्दरी की दिव्य मूर्ति सुरचित हो।[७६] देवी की मूर्ति तल से ४० हाथ उच्च इन्द्रगोपवितान का निर्माण करके ध्वजादि से मन्दिर के ऊर्ध्व भाग को अलङ्कृत करना चाहिए। कलशी पर आभूषण इत्यादि लगे होने चाहिए।[७७] इस प्रकार श्रीयन्त्र पर आधृत प्रासाद (मन्दिर) का निर्माण बतलाया गया है।

वास्तु शास्त्र के ग्रन्थों में ऐसे यन्त्राकृति वास्तु अथवा प्रासाद का उल्लेख प्राप्त नहीं होता है। **'शिल्प रत्नम्'** नामक ग्रन्थ में देवी के मन्दिर में यन्त्र पीठ की रचना का वर्णन है परन्तु वहाँ भी ऐसे श्रीचक्र पर आश्रित मन्दिर का उल्लेख नहीं है। इस प्रकार के मन्दिर प्रायः पर्वत काटकर बनाये जाते थे। अतः इनको शैलवास्तु के अन्तर्गत रख सकते हैं। पूर्व मध्यकाल में ऐसे मन्दिरों का प्रचलन था।[७८] **समराङ्गणसूत्रधार** में द्वादशभौमिक भवनों का विवरण प्राप्त होता है।[७९] परन्तु श्रीचक्र पर आश्रित मन्दिर षोडश (सोलह) भौमिक है–

दिव्यशिल्पिजनैः क्लृप्तं षोडशक्षेत्रवेशनम्।
अधिष्ठाय श्रीनगरं सदा रक्षति विष्टपम्।।[८०]

भूपुर (३), षोडशदल कमल (१), अष्टदश (१), चतुर्दशार (१), बहिर्दशार (१), अन्तर्दशार (१) अष्टकोण (१), अष्टार(१), त्रिकोण (१), चतुष्कोण (१), पञ्चदशार (१),षट्कोण (१) तथा बिन्दु (२) यही सोलह मञ्जिल श्रीयन्त्राकृति मन्दिर का स्वरूप है। श्रीत्रिपुर सुन्दरी का मन्त्र भी षोडश अक्षरों वाली है तथा इनका अपर नाम भी षोडशी है। अतएव इनका मन्दिर भी षोडश भौमिक बनाया जाता था। पल्लव शिल्पियों के द्वारा द्वितल, त्रितल तथा अनेक तलों वाले मन्दिर

---

७५. सोपानानि विभासन्ते षट्त्रिंशद्वै निवेशनैः। x x x ।।
अथ मञ्चस्योपरिष्टाद् हंसतूलिकतल्पकः। हस्तमात्रं समुन्नम्रं चतुर्नल्वप्रविस्तरम्।।
पादोपधानमूर्धोपधानद्वन्द्वविराजितम्। गड्डुकानां चतुःषष्टिशोभितं पाटलत्विषा।।
तस्योपरिष्टात्कौसुम्भवसनेनोत्तरच्छदः। - - - - - - - - भगवानादिदेवः कामेश्वरः शिवः।। (ब्रह्माण्ड पुराण, उत्तर भाग– ३७/५७, ६२-६७)

७६. तस्योत्सङ्गे समासीना तरुणादित्यपाटला। - - - - - - - भासते सा भगवती पापघ्नी ललिताम्बिका।। (ब्रह्माण्ड उत्तर भाग ३७/६८-८४)

७७. ब्रह्माण्ड महापुराण, ३७/६४-६५

७८. भारतीय वास्तु कला का इतिहास, पृ० १३८-१३९

७९. समराङ्गणसूत्रधार तृतीय भाग प्रासाद निवेश, पृ० १७६

८०. ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग ३७/९८

बनाये जाते थे। मामल्लपुरम् का द्वितल मन्दिर उल्लेखनीय है जिसमें एक शिव तथा ऊपर विष्णु का भवन है।[८१] परन्तु अधिकतर मन्दिरों में देवी-देवताओं के स्थान भूमि तल पर ही गर्भगृह के रूप में बनाये जाते हैं। श्रीचक्राकृति मन्दिर में त्रिपुर सुन्दरी का स्थान सबसे उच्च स्थान पर बतलाया गया है। अतः ऐसे भी मन्दिर बनते रहे होंगे जिसमें प्रधान देवता का स्थान अन्तिम मञ्जिल पर होता था। इसके अतिरिक्त केवल मन्दिर की ऊपरी आकृति श्रीचक्रवत् रखी जा सकती है और त्रिकोणात्मक गर्भगृह में श्री सुन्दरी का स्थान रखा जा सकता है। ऐसे भवन परिश्रम साध्य तथा व्यय साध्य होते हैं अतः इनका निर्माण नहीं के बराबर है। **ब्रह्माण्ड महापुराण** में वर्णित श्रीचक्र प्रासाद की ऊँचाई ३.४० हाथ के लगभग है तथा १६०० हाथ, पुनः ३२०० हाथ, पुनश्च १६०० हाथ की परिधि में यन्त्र का निर्माण होता है। श्रीयन्त्राकृति मन्दिर के निर्माण से उत्तम फल की प्राप्ति होती है–

कृत्वा शिल्पिजनैः सर्वं श्रीदेव्यायतनं महत्।
सम्पादयन्ति ये भक्तास्ते यान्ति परमां गतिम्।।[८२]

षोडशदल कमल, अष्टदल कमल, चतुर्दशार तथा अष्टार आदि के निर्माण में जितने कोण अथवा दल होते हैं, उतने ही स्तम्भ लगाये जाते थे। **समराङ्गण सूत्रधार** में इस प्रकार के कतिपय मन्दिर बनाने का कथन किया गया है।[८३] परन्तु सम्पूर्ण श्रीयन्त्र पर मन्दिर या प्रासाद का निर्माण प्राप्त नहीं होता है। श्रीचक्र यद्यपि शाक्त तन्त्रों में विशिष्टतया उल्लिखित है और श्रीविद्या के उपासकों के लिए परम महत्त्वपूर्ण है, परन्तु अन्य शैव तथा वैष्णव सम्प्रदायों में भी इसका किसी न किसी तरह प्रयोग किया जाता है। तिरुपति के वेङ्कटेश्वर मन्दिर में श्रीचक्र की पीठ पर भगवान् वेङ्कटेश की मूर्ति स्थापित है ऐसा माना जाता है। सोमनाथ मन्दिर में भी श्रीयन्त्र उत्कीर्ण था।[८४] यदि श्रीँचक्र के वास्तु स्वरूप पर वास्तु वैज्ञानिकों का ध्यान आकृष्ट हो और वे इस प्रकार के मन्दिर, भवन तथा प्रासाद का निर्माण करायें तो अवश्य ही वास्तु शास्त्र के क्षेत्र में एक नयी प्रगति होगी। ऐसे भवन तथा मन्दिर कलात्मक दृष्टि से सुन्दर तथा समृद्धि वर्द्धक होंगे। श्रीचक्र के वास्तु स्वरूप से श्रीयन्त्र के निर्माण में भी एक नयी दिशा मिली है। श्रीयन्त्र में अभी तक अनुल्लिखित चतुष्कोण, पञ्चदशार अष्टार तथा षट्कोण वास्तविकरूपेण विद्यमान थे अथवा नहीं, इसका निर्णय एक गहन शोध का विषय है। परन्तु श्रीचक्र पर मन्दिर या प्रासाद निर्माण अवश्य होता था। यदि वास्तुशास्त्र इस शैली को अपनाये तो अवश्य ही वास्तु के क्षेत्र में एक नवीन उपलब्धि होगी।

८१. भारतीय वास्तु कला का इतिहास, पृ० १३६
८२. ब्रह्माण्ड महापुराण उत्तर भाग ३७/१०२
८३. समराङ्गणसूत्रधार (तृतीय भाग) प्रासाद निवेश, पृ० २१६-२२८
८४. यज्ञकुण्डमण्डपसिद्धि, पृ० १७१

अङ्गिरा ऋषि

डॉ0 वन्दना मालवीय
इलाहाबाद

अग्नि के अवतार के रूप में वैदिक वाङ्मय में तीन परिवार अथवा कुल प्रसिद्ध हैं। ये हैं अङ्गिरस्, अथर्वा एवं भृगु। वैदिक वंशानुक्रम में इन तीन परिवारों का विशेष योगदान रहा है। **ऋग्वेद** के वंशमण्डलों में तीन प्रमुख मण्डल अङ्गिरस् परिवार से सम्बन्धित हैं – गृत्समद-द्वितीय मण्डल, वामदेव- चतुर्थ मण्डल एवं भरद्वाज- षष्ठ मंडल। **ऋग्वेद** के प्रत्येक मंडल में अङ्गिरसों के महान् द्रष्टृत्व रूप की प्रशंसा की गई है। गृत्समद, विश्वामित्र, वामदेव, अत्रि, भरद्वाज एवं वसिष्ठ ने अपनी ऋचाओं में अङ्गिरसों की प्रशंसा की है।(ऋ. 7/42 /1, 6/11/3; 5/8/4; 4/2/15- 17 ; 3/31.19- 3/53/7; 2/17/1)। डॉ. शेंदे के अनुसार अंगिरस् ने स्वयं अग्नि की उपासना पद्धति का प्रारम्भ किया और उसी का अनुसरण करते हुये बाद के अनेक ऋषियों ने अंगिरस् को अपना पिता अथवा पूज्य माना "It may thus appear that Aṅgiras himself started the cult of the worship of fire and the succedding generations of the Vedic seers admitted his claim to be their revered father,"Aṅgiras in the Vedic Literature" ABORI, vol. XXXI.N.J.SHENDE)। कीथ के अनुसार यह सभी ऋषि अपनी कुल परम्परा से पुरोहित थे, जो अपने स्थान से भ्रष्ट वैदिक देवता थे और अपने स्थान से च्युत होने के बाद वे मानवों में सम्मिलित हो गये *(ए. बी. कीथ,)* **रिलिजन एण्ड फिलासफी ऑफ वेद एण्ड उपनिषद्स पृ.229)।**

हिलेब्राण्ट के अनुसार अङ्गिरस् वैदिक आर्य थे जो अपने समाज में उपेक्षित हो गये। जब वे कालान्तर में फिर से वैदिक परम्परा में प्रतिष्ठित हुये तो उन्होंने अपने पूर्वजों को अर्धदेवस्वरूप (semi-gods) प्रतिष्ठित किया। **(वैदिक माइथोलॉजी** 11.159 कीथ द्वारा अपने ग्रंथ में उद्धृत)। वेबर महोदय के अनुसार अङ्गिरस् इण्डो ईराःनियन पुरोहित थे (**इण्डिशे स्तूदियन** पृ. 229)।

अङ्गिरा का अग्नि से अत्यन्त घनिष्ठ संबंध है। अंगिरा शब्द कहीं कहीं अग्नि के लिये प्रयुक्त हुआ है, **"त्वमग्ने प्रथमो अंगिरा ऋषिः** (ऋ. 1/31/1)। अंगिरस् ने वृक्षों में छिपे हुये अग्नि को ढूँढ निकाला अर्थात् संभवतः अग्नि का प्रयोग सर्वप्रथम यज्ञों में अंगिरा ने ही किया होगा, इसलिये आविष्कर्ता के नाम के आधार पर आविष्कार का नामकरण हो गया होगा–

त्वामग्ने अङ्गिरसो गुहा हितमन्वविन्दञ्छिश्रियाणं वनेवने।

स जायसे मथ्यमानः सहो महत् त्वामाहुः सहसस्पुत्रमङ्गिरः (ऋ. 5/11/6)

अग्नि न केवल अङ्गिरस् हैं अपितु अंगिरसों में सर्वश्रेष्ठ हैं। **अथा ते अङ्गिरस्तमाग्ने वेधस्तम प्रियम्** (ऋ. 1/75/2) एवं **सो अङ्गिरोभिरङ्गिरस्तमो भूद् वृषा वृषभिः सखिभिः सखा सन्।** (ऋ. 1/100/4)

अंगिरसों ने पणियों द्वारा अपहृत इन्द्र की गायों को ढूंढ निकाला **त्वं गोत्रमङ्गिरोभ्योऽ वृणोः** (ऋ. 1/51/3)।

अंगिरस् द्वारा दृष्ट **ऋग्वेद** में कुछ ही ऋचायें मिलती हैं। कक्षीवान् जो आंगिरस हैं उसे **ऋग्वेद** (ऋ.1/120/5) में पज्रिय कहा गया है। जिससे यह अनुमान लगाया जा सकता है कि वे पज्र कुल में उत्पन्न हुये थे। वे नानारूप गम्भीर कर्म करने वाले तथा अग्नि से उत्पन्न हैं। नवग्व और दशग्व उनमें श्रेष्ठतम हैं .... **नवग्वो नु दशग्वो अङ्गिरस्तमः** (ऋ.10/62/5-6) । वे अपने जन्म प्राप्त अधिकार के कारण इन्द्र के प्रथम स्तुति गायक हुये **'रेभदत्र जनुषा पूर्वो अङ्गिरा'** (ऋ. 10/92/15)। सायण ने सात ऋषियों के मध्य अङ्गिरा को वरिष्ठ कहा है 'सप्तानामङ्गिरसां मध्ये वरिष्ठोऽङ्गिरा ऋषिः (ऋ. 3/31/7)।

(1) अङ्गिरा पद की अनेक व्युत्पत्तियाँ अङ्गार जो अग्नि का ही रूप हैं, से की गई हैं। येऽङ्गारा आसन् तेऽङ्गिरसो ऽभवन् (**ऐ.ब्रा.** 3/34) एवं भृगित्येव भृगुः पूर्वमङ्गारेभ्योंऽङ्गिराभवत् (**महा.** 13/95) ।

(2) ऐतरेय ब्राह्मण (3/34) के अनुसार प्रजापति के वीर्य को जब अग्नि में फेंका गया तब उसके तीन भाग हो गये। उनसे आदित्य, भृगु और अङ्गिरा का जन्म हुआ ' प्रजापतेर्वीर्यस्य ये त्रयः भागा अभूवन् तेषु आदित्य भृग्वंगिरसामुत्पत्तिरभूत् (अपि च ऐ. ब्रा. 13.10) ।

(3) गोपथ ब्राह्मण (1/1/1-3) के अनुसार ब्रह्मा जब सृष्टि की उत्पत्ति के लिये तप कर रहे थे तब उनके शरीर से कुछ स्वेदकण पृथ्वी पर गिर पड़े। उन स्वेदकणों को देखने के कारण स्खलित हुंये उनके वीर्य का जो अंश क्षार, अपेय एवं अस्वादिष्ट था, उससे अंगिरा उत्पन्न हुये ....अति लवणा अपेया अस्वाद्यस्ता अशान्ता रेतः समुद्रं वृत्वऽऽतिष्ठन्......इति।

(4) गोपथ ब्राह्मण (1/1/7-8) में अंगरस से अंगिरा पद की व्युत्पत्ति की गई है। उसके अनुसार तप करते हुये वरुण के अंग से क्षरित 'अङ्गरस' से अङ्गिरा की उत्पत्ति हुई' तं वरुणं..... श्रान्तस्य तप्तस्य सन्तप्तस्य सर्वेऽभ्योंऽङ्गेभ्यो रसोऽक्षरत् । सोऽङ्गरसोऽभवत्तं वा एतमङ्गरसं सन्तमंगिरा इत्याचक्षते ' इति।

(5) निरुक्त (3/37) में अंगारों से अंगिरा पद की व्युत्पत्ति कही गई है' अंगारेष्वंगिराः। अंगाराः अंकनाः (अंचनाः)। इस पर दुर्गाचार्य की टीका है' व्यपगतेऽर्चिषि य अङ्गारेषु सम्बभूव स अङ्गिराः नाम अभवत्। ते हि यत्र निधीयते तदङ्कितं भवति इति। शत0 ब्राह्मण में भी अंगारों से अंगिरा की उत्पत्ति कही गई हैं (शत0 ब्राह्मण 4/5//1.8)।

(6) सायण **ऋग्वेद** 3/31/7 पर अङ्गिरा पद की व्युत्पत्ति इस प्रकार करते है '

सृ गतौ। अङ्गारशब्द उपपदे सर्तेर्धातोरसुन् प्रत्ययः। उपपदे गकारात् परस्याकारस्येत्वम्। अन्त्यलोपश्च धातोर्लोपश्च अङ्गिरा इति सूत्रेण निपात्यते। भूतकाले ऽङ्गारेभ्यः सृतः इति अङ्गिरा ऋषिः इति। अन्यत्र (1/100/4) उन्होंने 'अङ्ग' पद से अङ्गिरा की व्युत्पत्ति की है ' अङ्गन्ति गच्छन्ति इति अङ्गिरसः। अगि रगि लगि इत्यर्थे।

(7) तिलक के अनुसार 'अङ्गिरस्' शब्द ग्रीक aggilos एवं पर्शियन Angara से मिलकर बना है जिसमें aggilos का अर्थ सन्देश वाहक (a messenger एवं Angara का अर्थ घुड़सवार (a mounted courier) है।

(8) पुराणों तथा **रामायण, महाभारत** के अनुसार अंगिरा अग्नि के पुत्र हैं। (महा.अनु. 85/118-124)

(9) अवेस्ता में 'अंग्र' (angra) पद एक कुटिल व्यक्ति के अर्थ के रूप में प्रयुक्त हुआ है। **(यस्न** 44/12)। तारापोरवाला के अनुसार 'अंग्र' पद का अर्थ The follower of untruth' या असत्य का अनुयायी है। इस प्रकार अवेस्ता में अंगिरस् जो देवपूजक हैं' उनकी भर्त्सना की गई है।

अंगिरसों द्वारा एक सत्र के आयोजन का उल्लेख **तैत्तिरीय ब्राह्मण** (2/1/1) में प्राप्त होता है। उसके अनुसार अंगिरसों ने एक बार सत्र का आयोजन किया। उस स्थान के समीप ही एक गाय खड़ी थी। परन्तु उसके खाने के लिये घास नही थी। अंगिरसों ने वृष्टि की रचना की जिससे प्रचुर धान्य उत्पन्न हुआ परन्तु पितरों ने उस घास पर विष का लेप कर दिया जिसको खाकर वह गाय रुग्ण एवं जीर्ण हो गई । अंगिरसों ने तब पितरों से उनका प्रयोजन पूछा। पितरों ने अग्निहोत्र में अपना भाग माँगा। अंगिरसों ने उनका भाग दिया, जिससे संतुष्ट होकर पितरों ने विष का मार्जन कर दिया' अंगिरसो वै सत्रामासत।...... तेभ्य एतद्भागधेयं प्रायच्छन् यद्हुत्वा निर्मार्ष्टि ततो वै ह औषधीरस्वदयन्' इति।

ऋग्वेद में वर्णित एक कथा के अनुसार गाय दुहना न जानने के कारण अंगिरसों ने अर्यमण के साथ गाय को दुहा। सायण के अनुसार अर्यमा ने उनके लिये गाय को दुहा' अङ्गिरसो नाम महर्षयः पूर्वं यज्ञार्थं देवान् स्तुत्या प्रीणयित्वा गा अयाचन्त।

ते प्रीताः कामदुघां प्रादुः । लब्धां च तां धेनुं क्षीरं दोग्धुमशक्नुवाना अर्यमणं देवं प्रार्थयन्। स च प्रार्थितं अग्निहोत्राद्यर्थं क्षीरं दुदोहेति ' (**ऋ.** 1/139/7 सा.भा.)

अंगिरस् ने इन्द्र की स्तुति से संसार का अंधकार दूर किया 'गृणानो **अङ्गिरोभिर्दस्म वि वरुषसा सूर्येण गोभिरन्धः......** (**ऋ.** 1/62/5) ।

अङ्गिरस एवं आदित्यों में परस्पर स्पर्धा हुई कि कौन पहले स्वर्ग पहुंचता है। यह कथा अनेक वैदिक संहिताओं में प्राप्त होती है (**श.ब्रा.** 1/5/1/13 ; 12/2/2/9-11; तै. ब्रा. 2/2/3/5-7; **ऐ. ब्रा.** 6/14। **तैत्तिरीय संहिता** अङ्गिरसों को आदर्श रूप में प्रस्तुत करती है (तै.सं. 11/9/10)। यजमान कोई यज्ञ करते है क्योंकि अङ्गिरसों ने उसे पहले किया था। अंगिरसों ने दर्शपूर्णमास, सत्र अहीन और दशरात्र यज्ञ किये थे (**तै.सं.** 3/5/1-2, 7/14/1) । आदित्य एक बार अङ्गिरसों के लिये उपहार लाये किन्तु अङ्गिरसों ने उसे स्वीकार नही किया। अङ्गिरसों के वंशजों ने उस उपहार को स्वीकार कर लिया। (अथर्व0 20/135/7) । **ताण्ड्य ब्राह्मण** (2/2/3/5-7) के अनुसार आदित्यों ने अङ्गिरसों को स्वर्ग का मार्ग बताया एवं गायत्री एवं अन्य छन्दों में उन्हे आहुतियाँ समर्पित करने के लिये कहा क्योंकि इन शब्दों में वे छिपे रहते हैं। अतः अङ्गिरसकुल सर्वप्रथम गायत्री छन्द का उच्चारण कर उनमें छिपे आदित्यों को स्मरण करके आहुति प्रदान करता है। अङ्गिरसों ने एक गन्धर्व से साम प्राप्त किया, जिससे वे स्वर्ग गये (**ताण्ड्य म. ब्रा.** 12/11/10-11)। **गोपथ ब्राह्मण** (1/4/45) के अनुसार समस्त इक्कीस यज्ञों की छवि अन्ततः अङ्गिरसों को पहुँचती है।

अङ्गिरसों को एक बार दक्षिणारूप में पृथ्वी प्रदान की गई । लेकिन उर्वी के ज्वलनशीलरूप धर्म के कारण अंगिरसों ने उसे फेंक दिया, जिससे वह विषम हो गई (**ऐ.ब्रा.** 6/34-35)

उपनिषदों में अङ्गिरस् को दर्शन के आचार्य के रूप में आदरणीय स्थान प्राप्त है- **मुण्डकोपनिषद्** (1/12/3, 3/211) के अनुसार ब्रह्म विद्या का ज्ञान ब्रह्मा ने सर्वप्रथम अथर्वा, फिर अङ्गिरस् को इस क्रम से प्रदान की- ब्रह्मन्-अथर्वन्-अङ्गिरस-सत्यवह-भरद्वाज-आङ्गिरस- शौनक। घोर आङ्गिरस ने देवकी पुत्र कृष्ण को कहा कि अन्तिम समय में कृष्ण को इन तीन विचारों में शरण लेनी चाहिये कि वे अक्षत हैं, अच्युत हैं तथा जीवन का सार हैं- 'तद्धैतद् घोरआङ्गिरसः कृष्णाय देवकीपुत्रायोक्त्वोवाच। अपिपास इव स बभूव। सो ऽ न्तवेलायामेतत्त्रयं प्रतिपद्येताक्षितमस्यच्युतमसि प्राण-संशितमसि इति। अङ्गिरसवंशीय गौतम अग्निवेश्य, भरद्वाज एवं अयास्य मधुविद्या को कहने वाले उपदेशक थे (**भगवद्गीता** 2/6)। **ब्रह्मोपनिषद्** (1) में अङ्गिरस् शब्द पिप्पलाद के कुलनाम के रूप में मिलता है।

अङ्गिरा एवं भृगु परिवार का घनिष्ठ संबंध रहा है जिसका उल्लेख वैदिक संहिताओं में मिलता है जैसे कि भृगूणां त्वाऽङ्गिरसां व्रतपते व्रतेना ऽऽ दधामीति। भृग्वङ्गिरसामध्यात्' (**तै.ब्रा.** 1/1/4/8) आदि। अङ्गिरा, भृगु एवं अथर्वन् अग्नि से संबद्ध परिवार हैं इसलिये **अथर्ववेद** को **अथर्वाङ्गिरस**, भृग्वङ्गिरस तथा अथर्ववेद के नामों से जाना जाता है। यह तीनों ऋषि नाम प्रायः एक साथ ही प्रयुक्त हुये हैं। यह संबंध यजुर्वेद तथा ब्राह्मण ग्रंथों में इतना प्रगाढ़ है कि च्यवन को भार्गव तथ आङ्गिरस दोनों ही कहा गया है। यत्र वै भृगवो वाङ्गिरसो वा स्वर्गं लोकं समाप्नुवत तच्च्यवनो वा भार्गवश्च्यवनो वा ऽ ङ्गिगरसस्तदेव जीर्णिः कृत्यारूपो जहे इति (**श.ब्रा.** 4/1/5/1)। कीथ महोदय के अनुसार भृगु तथा अङ्गिरा परिवारों में अन्तर स्पष्ट है क्योंकि भृगु के पिता वरुण थे एवं अङ्गिरा अग्नि से संबद्ध हैं। भृगुओं ने अग्नि का आविष्कार किया एवं अंगिरसों ने गायों को ढूंढ़ निकाला। इन दो परिवारों का परस्पर संबंध इतना प्रगाढ़ है कि सायण ने सदा 'पूर्वे ऋषयः' की व्याख्या 'भृग्वंगिराप्रभृतयः' से ही की है (सा.भा.1/1/2)। ऐसा प्रतीत होता है कि यह परिवार पूर्व में एक ही कुल से रहे होगें, जिनका यज्ञ में अत्यधिक महत्त्व था। कालान्तर में भृगु तथा अङ्गिरा रूप दो शाखाओं में बॅट गये। इनमें भी अंगिरा ज्येष्ठ थे क्योंकि वे ही सभी यज्ञीय कार्यकलापों के प्रथम कर्ता हैं। भृगु उनसे कनिष्ठ थे, तथा उन्होने अंगिरसों से ही यह ज्ञान प्राप्त किया।

अङ्गिरा ब्रह्मा के मानसपुत्र हैं इसका विविध पुराणों में बहुशः उल्लेख प्राप्त होता है। **वायु पु.** 59/88, **मत्स्य'** 145/90,91, **भागवत पु.** 3/12/21-22' ततोऽन्यान्मानसान्पुत्रानात्मनः सदृशोऽसृजत (17) भृग्वंगिरामरीचींश्च पुलस्त्यं पुलहं क्रतुम् दशमत्रिं वसिष्ठं च निर्ममे मानसान्सुतान् (18) नव ब्रह्माण इत्येते पुराणे निश्चयं गताः (**ब्रह्माण्ड.** 2/9/17-19)

अंगिरा प्रजापति भी हैं-

भूर्लोकप्रथमा लोका महदन्ताश्च ये स्मृताः। तान्सर्वान्सप्त सूर्यास्ते अर्चिभिर्निदहन्ति वै (**वायु.**101/34)। मरीचिः कश्यपो दक्षस्तथा स्वायम्भुवोऽङ्गिराः.......... प्रजानां पतयः सर्वे वर्तन्ते तत्र तैः सह (36)। (अपि च **ब्रह्माण्ड.** 3/1/47-51 **मत्स्य.** 171/ 25-28, वा. रा. 14/8-9)।

अङ्गिरसों की सप्तर्षियों में भी गणना की गई है (**मनुस्मृति** 1/35,36 ः **भागवत** 4/13/5) **विष्णु स्मृति** (3/1/32-33)।

अङ्गिरस् की पत्नी का नाम स्मृति था (**ब्रह्माण्ड** 2/9/55), लेकिन **भागवत पुराण** में अङ्गिरस् की पत्नी श्रद्धा कही गई है (4/1/34/35)। **मत्स्य पुराण** (196 अ.) में यह नाम सुरूपा कहा गया है। अङ्गिरा वंशोत्पन्न ऋषियों की सूची **मत्स्य पुराण** (145/-101-105), **वायु पुराण** (59/98-102) एवं **ब्रह्माण्ड पुराण** (अनु. 32/107-111

में प्राप्त होती है। इन तीनों पुराणों में अङ्गिरा वंशीय तैंतीस मन्त्रकृत् ऋषि कहे गये हैं किन्तु उनमें किञ्चित् भेद दिखाई पड़ता है। अङ्गिरस् परिवार का महत्त्व अत्यधिक है। अङ्गिरसों के गुणों और प्रतिष्ठा की वास्तविक स्थिति उस मंत्र से प्रकट होती है जिसके अनुसार वे ऋृत बोलते हैं। ऋजु ध्यान करते हैं, वीर हैं और द्यौ लोक एवं असुर के पुत्र हैं। वे विप्र की पदवी धारण करते हैं। उन्होंने ही सबसे पहले यज्ञ के नियम और विधान निश्चित किये–

ऋृतं शंसन्त ऋृजुदीध्याना: दिवस्पुत्रासो असुरस्य वीराः।

विप्रं पदमङ्गिरसो दधाना यज्ञस्य धाम प्रथमं मनन्त (अथर्व. 20/91/2)

अङ्गिरस् परिवार **अथर्ववेद** में घोर कर्मों से सम्बन्धित भाग का स्रष्टा है। इनकी ही पारिवारिक परम्परा में मारण, उच्चाटन आदि आभिचारिक एवं यातुक्रियाओं का विकास हुआ था अतः **अथर्ववेद** के अङ्गिरस **ऋग्वेद** के आदरणीय, स्पृहणीय एवं पिता अङ्गिरस् से भिन्न रूप दिखाई देते हैं। इनका विशिष्ट कर्म अग्नि का प्राकट्य है जो वनों में छिपा था । इन्होंने पणियों के चंगुल से गायों को छुड़ाया तथा इनका मारण, उच्चाटन तथा समस्त यज्ञीय क्रियाओं में निपुण परिवार है। इनका ओजस्वी रूप हमें **महाभारत** तक में दिखता है, जहाँ तीन महारथी वीर योद्धा, कृप, द्रोण एवं अश्वत्थामा अङ्गिरा वंश से संबद्ध हैं। इस प्रकार अङ्गिरस् द्रष्टा हैं, पितृ हैं एवं देवस्वरूप हैं जो कि उनके अग्नि के आविष्कार एवं यज्ञ में प्रथमतः यज्ञीय प्रक्रियाओं के आविष्कार के कारण है। गौतम बुद्ध का एक नाम अङ्गिरस् भी था जो इनकी लोकप्रियता एवं महत्त्व को प्रकट करता है।

बौद्ध दर्शन में निर्वाण

डा. अरुणा त्रिपाठी
गोरखपुर

बौद्ध धर्म में निर्वाण का बहुत महत्त्व है। निर्वाण बौद्ध धर्म का अन्तिम लक्ष्य है। बौद्ध धर्म की चरम परिणति निर्वाण में ही होती है।[1]

भगवान बुद्ध की शिक्षा का एकमात्र रस निर्वाण है। सब बौद्ध दर्शनों का लक्ष्य निर्वाण है, किन्तु, निर्वाण के स्वरूप के सम्बन्ध में अवश्य मतभेद है। निर्वाण का स्वरूप चाहे जिस भांति वर्णित किया जाये, यह तो सभी को इष्ट है कि निर्वाण संसार दुःख का अत्यन्त निरोध है। संसार चक्र से निस्तरण है। अतएव ग्रहणीय है। निर्वाण प्राप्ति के लिये कुलपुत्र गृहत्याग कर प्रव्रजित होते हैं एवं इसी की प्राप्ति से सब कुछ प्राप्त कर लेते हैं।[2] व्यक्ति के ब्रह्मचर्यवास का सफल पर्यवसान तथा धर्मविनय का एक मात्र तत्त्व निर्वाण ही है।[3] जिस प्रकार विभिन्न दिशाओं में बहती हुई नदियों का प्रवाह सागरोन्मुख होता है उसी प्रकार तथागत की समस्त देशनायें निर्वाणोन्मुख ही हैं।[4]

"निर्वाण" निर् उपसर्गपूर्वक वन या वान शब्द से निष्पन्न हुआ है। बौद्ध धर्म में "वन" शब्द विशिष्ट महत्त्व रखता है। यहाँ वन का अर्थ प्रायः तृष्णा किया गया है और निर्वाण का अर्थ तृष्णा से निवृत्त होना अथवा तृष्णा का निरोध, क्षय, विराग ही निर्वाण है।

निर्वाण का एक अन्य अर्थ भी विद्वानों के द्वारा किया गया है। बुझना या शान्त हो जाना। जैसे दीपक स्नेह- तेल अथवा बत्ती के शेष न रहने पर शान्त हो जाता है वैसे ही इस सत्त्व के पंचस्कन्धों का निर्वाण प्राप्त होना, उपरम हो जाना और राग, द्वेष, एवं मोह से जो विमुक्त हो जाना है, वही निर्वाण है। इस प्रकार वह परम शान्ति को प्राप्त करता है।

निर्वाण की प्रथम व्युत्पत्ति स्थविरवाद, वैभाषिक और सौत्रान्तिक मत के अधिक समीप है और दूसरी कुछ आगे आगे विकसित होकर महायान दर्शन की एक झलक प्रस्तुत करती हैं जहाँ निर्वाण को शान्त और सुखरूप माना गया है, फिर भी दोनों.

---

1 निब्बान परमं वदन्ति बुद्धा, धम्मपद, बुद्ध-बग्गो, 6

2 मज्झिम निकाय, भाग-2 पृ0 402

3 द्रष्टव्य (50) चुल्लबग्ग, पृ0 357

4 द्र0 दीघनिकायः भाग- 2 पृ0 167

यानों में एक मात्र अन्तिम उद्देश्य निर्वाण या परिनिर्वाण लाभ ही रहा है, यद्यपि महायानी केवल व्यक्तिगत निर्वाण की इच्छा नहीं रखता। वह समस्त सत्त्वों के निर्वाण के लिये सतत प्रत्यनशील रहता है।

निर्वाण का आशय जीवन की समाप्ति नहीं अपितु जीवन की अनन्त शान्ति की अवस्था है। निर्वाण का आशय है मृत्यु के बाद सर्वथा अस्तित्व रहित हो जाना। निर्वाण से जो बुझने का अर्थ लिया जाता है, उसका आशय जीवन का अन्त न होकर लोभ, घृणा, हिंसा आदि प्रवृत्तियों के बुझ जाने से है। जब वासनायें बुझ जाती हैं तो भूत-जीवन, भावी-जीवन, वर्तमान-जीवन के जो द्वादश भवचक्र हैं उनकी आत्यान्तिक निवृत्ति हो जाती है। जीवन के इन आस्रवों का ठड़ा पड़ जाना ही जीवन का निर्वाण है। इसलिये निर्वाण को 'सितिभाव की अवस्था' कहा गया है।जीवन की वह पवित्रता, शान्ति, शिवत्व और प्रजा की अवस्था है।

निर्वाण वस्तुतः निःश्रेयस्, मुक्ति, अमृत, परमानन्द और परम शान्ति की अवस्था है। वह वर्णनातीत है, तर्क एवं प्रमाण से रहित अलौकिकावस्था है। उस अवस्था तक पहुँचने के लिये बौद्ध दर्शन में "अष्टांग मार्ग" का निर्देश है।

बौद्धों के प्रसिद्ध ग्रन्थ **"धम्मपद"** में कहा गया है कि स्वास्थ्य की प्राप्ति बड़ा लाभ है, सन्तोष ही सबसे बड़ा धन है, विश्वास ही सबसे बड़ा संबंधी और निर्वाण ही परम सुख है।

आरोग्या परमा लाभा संतुष्टि परमं धनम् ।

विस्साय परमा जाति निव्वाणं परम सुखम् ।।

बहुत से विद्वानों का विचार है कि आत्म-प्रतिषेध, ईश्वर-प्रतिषेध सहेतुक और अनित्य सत्ता के सिद्धान्तों के रहते हुए निर्वाण निरोध मात्र, अभाव मात्र ही हो सकता है। यही बात पालि निकायों के अध्ययन से भी पुष्ट होती है। निकायों में यह वर्णित है कि निर्वाण क्लेशाभाव रूप है। क्लेश के अभाव की दशा में ही निर्वाणावस्था का जन्म होता है **"मिलिन्दपञ्ह"** में निर्वाण की सूक्ष्म विवेचना करते हुए कहा गया है कि तृष्णा का निरोध हो जाना ही निर्वाण है। नागसेन का कथन है कि निर्वाण के बाद व्यक्तित्व का सर्वथा लोप हो जाता है। जिस प्रकार जलती हुई आग की लपट बुझते ही दिखाई नहीं देती कि किधर गयी, उसी प्रकार निर्वाण का लाभ प्राप्त कर लेने वाला व्यक्ति दिखलाया नहीं जा सकता[5] क्योंकि निर्वाणानन्तर उसके व्यक्तित्त्व का अत्यन्त लोप हो जाता है।

---

5 मिलिन्दपञ्ह, पृ0 92

ऐसी ही अवधारणा महाकवि अश्वघोष की भी है। उनका कहना है कि जिस प्रकार बुझा हुआ दीपक न तो पृथ्वी में जाता है, न अंतरिक्ष में, न किसी दिशा में, न किसी विदिशा में, प्रत्युत स्नेहक्षय होने पर केवल शान्ति को प्राप्त कर लेता है, उसी भाँति ज्ञानी पुरुष कहीं नहीं जाता है। न पृथ्वी पर, न अन्तरिक्ष में, न किसी विदिशा में। केवल क्लेश के क्षय हो जाने पर शान्ति का अधिगम कर लेता है।[6]

निर्वाणपरकत्व अथवा मोक्षपरकत्व भारतीय दर्शन का अवच्छेदक वैशिष्ट्य है। मान्यता प्राप्त दार्शनिक स्वयं इस लक्ष्य की प्राप्ति के अनन्तर ही मानवकल्याणार्थ अपने दर्शन को प्रस्तुत करते हैं। निर्वाण शब्द प्राचीन दार्शनिक साहित्य में अन्तिम लक्ष्य के अर्थ में समान रूप से पाया जाता है। **महाभारत** तथा **गीता** में ब्रह्मनिर्वाण अथवा निर्वाण परम शान्ति जैसे शब्दों का प्रयोग बारम्बार पाया जाता है। भारत तथा विदेशों में प्रचलित सभी बौद्ध सम्प्रदाय निर्वाण को ही लक्ष्य मानते हैं।

पाश्चात्य विद्वानों - वर्थेलेमी सेण्ट हिलेरी, चाइल्डर्स, रीज डेविड्स, और पिशल का कहना है कि बुद्ध तथा उनके अनुयायियों ने अपने सिद्धान्तों के इस अनिवार्य निष्कर्ष को विचार कोटि में लिया है, और वह निर्वाण का स्वरूप अभावमात्र ठहराते हैं, किन्तु रीज डेविडस साथ-साथ यह भी यह कहते हैं कि बुद्ध वचन के अनुसार निर्वाण 'श्रामण्य'' भी है।[7]

रीज डेविडस के मत को उचित नहीं माना जा सकता। जगत की दुःखता को देखने के अनन्तर सिद्धार्थ गौतम ने एक श्रमण के मुख मण्डल पर शांति की आभा देखी थी। निकायों में सर्वत्र निर्वाण की बात आती है तथा बुद्ध वचनों में भी निर्वाण ही लक्ष्य बताया गया है। "अत्थ" शब्द भी पुरुषार्थ को द्योतित करते हुए निर्वाण का ही आशय सूचित करता है। जैसे उपासकों के लिये नियमों में छूट देते हुए स्वर्ग का लक्ष्य भी रखा गया है। जो विशेष रूप से अशोक के शिलालेखों में द्रष्टव्य है। परन्तु स्वयं बुद्ध ने निर्वाण को लक्ष्य नहीं माना था इस कथन को कोई बौद्ध धर्मानुयायी किसी प्रकार स्वीकार नहीं कर सकता। निर्वाण के स्वरूप के संबंध में बौद्ध सम्प्रदायों में मतभेद अवश्य है। निर्वाण के अन्तिम लक्ष्य होने में कोई सन्देह नहीं।

निर्वाण शब्द का अर्थ बौद्ध निकायों में अनेकधा सूचित किया गया है। निर्वाण में आत्यन्तिक शान्ति तथा तृष्णा का आत्यन्तिक उपशम हो जाता है, यह बात समान रूप से मानी गयी है। बौद्ध धर्म पूर्णरूपेण योग परम्परा को स्वीकृत करता है, उसको अधिकाधिक जनाभिमुख करने का उसका प्रयास है। आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग इसी प्रयास

---

6 सौन्दरनन्द - 16.28-29

7 व्हाट वाज़ द ओरिजिनल गॉस्पल ऑफ बुद्धा- पृ0 77-85

का फल है। इसी के द्वारा दुःख का जो आत्यन्तिक तथा ऐकान्तिक निरोध होता है उसी को निर्वाण नाम से अभिहित किया गया है। माध्यमिक भले ही इस निर्वाण को शून्य कहते हुए निर्वाण तथा संसार का एकत्व प्रतिपादन करें किन्तु उनका लक्ष्य संसार नहीं हो सकता, निर्वाण ही होता है।

क्षणिकत्व की कल्पना को बौद्ध सम्प्रदायों में मानने तथा अनात्मवाद का आग्रहपूर्ण प्रतिपादन करने के कारण निर्वाण की दार्शनिक उपपत्ति में कुछ कठिनता आ जाती है। यदि सब क्षणिक ही है तो निर्वाण अमृत, शाश्वत तथा अविनाशी कैसे है? यदि शाश्वत आत्मा का अस्तित्व ही नहीं है निर्वाण किसका और कहां हो जाता है? ये प्रश्न बुद्ध से बारम्बार पूछे गये हैं किन्तु उनका उत्तर मौन ही रहा है। इसके द्वारा वे इस अवस्था की अनिर्वचनीयता को ही सूचित करना चाहते हैं यह मानना पड़ेगा। इस अनिर्वचनीयत्व में निर्वाण भावात्मक है या अभावात्मक है, इस विवाद को भी समाप्त करना होगा।

बौद्ध दर्शन में सन्तान रूप में पुनर्जन्म को माना जाता है। यह जन्म-मरण परम्परा निर्वाण में ही समाप्त हो जाती है। पूर्णरूपेण उपाधि अथवा पाप कर्म समाप्त होने पर ही निर्वाण की प्राप्ति होती है। निर्वाणाधिगम से जन्म-मरण परम्परा अवच्छिन्न हो जाती है।

चूँकि निर्वाण का अनुभव इसी जीवन में करना है और तदनन्तर पुनर्जन्म नहीं होना है- अतः इसी बात को लेकर निकायों में निर्वाण के दो भेद किये गये हैं, जहाँ पञ्चस्कन्धात्मक शरीर अवशिष्ट रहता है, उस अवस्था को सोपाधिशेष निर्वाण कहा जाता हैं। पञ्चस्कन्धों का विलय होने पर जो अवस्था है उसको अनुपाधिशेष निर्वाण माना गया है। **इतिवुत्तक**[8] आदि ग्रन्थों में निर्वाण के भेद स्पष्ट रूप से देखे जा सकते है। यहाँ उपाधि से उपादान अथवा शरीर के उपादान पञ्चस्कन्ध अर्थ गृहीत है। इन दोनों अवस्थाओं को मृत्युत्तर अवस्थायें ही माना गया है। सोपाधि वह है जिसका अल्पांश पाप अवशिष्ट है अर्थात् उसको निर्वाण नहीं मिला, निर्वाण प्राप्ति के लिये उसको पुनः जन्म लेना होगा।[9] अनुपाधिशेष निरुपाधिशेष अवस्था में ही पूर्णरूपेण पाप

---

8 इतिवुत्तक, दुकनिपातों, दुतियोवग्गो, पृ0 20-21 सम्पादक एन0 के0 भागवत, बम्बई विश्वविद्यालय संस्करण 1962 मिलिन्दपञ्हो, निर्वाण के गुणों के संदर्भ में सोपाधिशेष निर्वाण का वर्णन पृ0 311-16, अनुपाधिशेष निर्वाण का वर्णन, पृ0 34, 76, 100 सम्पादक आर0 डी0 वाडेकर, बम्बई विश्वविद्यालय संस्करण, 1940

9 यो हि कोचि भिंक्खवे, इमे चत्तारो सतिपठ्टाने एवं भावेम्य सत्तवस्स्तानि तस्य द्विन्नं फलाणं अञ्जतरं फलं पटिकङ्ख दिठ्टेव धम्मे, सतिवा उपादिसेसे अनागामिता। -मज्झिमनिकाय सातिपट्ठानसुत्त पृ0 88 नालन्दा संस्करण।

क्षय होने से निर्वाण की प्राप्ति होती है। जैसे भी हो निर्वाण का लक्ष्य इसी जीवन में प्राप्त करना है यह सभी बौद्ध सम्प्रदाय समान रूप से मानते हैं।

यद्यपि बौद्ध सम्प्रदायों में निर्वाण को लेकर काफी मतभेद है, फिर भी ऐसा कोई सम्प्रदाय नहीं है जिसने निर्वाण के सिद्धान्त की चर्चा न की हो।

स्थविरवाद में निर्वाण - यह बौद्ध धर्म का प्राचीन सम्प्रदाय है। कालान्तर में यह सम्प्रदाय दो प्रधान उपसम्प्रदायों में विभाजित हो गया। विभाषाशास्त्र को मानने वाले वैभाषिक और सूत्रों को प्रमुखता देने वाले सौत्रान्तिक कहलाये। ये दोनों सर्वास्तिवाद की शाखायें है। वैभाषिक जिन्हें सर्वास्तिवादी भी कहा जाता है, स्थविरवाद के अधिक निकट ज्ञात होते हैं। सौत्रान्तिकों का भी अपना विशिष्ट महत्त्व है। इस निकाय से ही विज्ञानवादी निकाय का प्रादुर्भाव हुआ। वास्तव में माध्यमिक और योगाचार या विज्ञानवादी निकायों का उद्भव सौत्रान्तिक और वैभाषिकों के मतवादों एवं विचार मन्थन से हुआ है।

स्थविरवादी निर्वाण का लक्षण दुःख का नाश, विराग और रागक्षय इत्यादि बतलाते हैं। निर्वाण तृतीय आर्य सत्य कहा गया है। निर्वाण दुःख का निरोध अर्थात् तृष्णा का क्षय, तृष्णा का विराग, और तृष्णा से विमुक्ति है। तृष्णा के निरोध से भव, भव से जाति, जरा-मरण शोकादि का निरोध हो जाता है और इस तरह से समस्त दुःख का निरोध होने से भिक्षु जन्ममरण के चक्र से मुक्त हो जाता है। वह कृतकरणीय अर्हत् हो जाता है।

अभिधर्मकोश भाष्य[10] में निर्वाण को तृष्णा का सर्वथा प्रहाण, व्यन्ती भाव, क्षय, निरोध, व्युपशम इत्यादि बतलाया गया है। **संयुक्त निकाय** में इसे तृष्णा क्षय कहा गया है।[11] **धम्मपद** में निर्वाण को "अमृतपद" कहा गया है। **मज्झिम निकाय** में इसे ही अनुत्तर योग व खेम बतलाया गया है।[12] **उदान** में इसे असंस्कृत[13] एवं **इतिवुत्तक** में अनुत्पन्न और अकृत बतलाया गया है।[14]

---

10 अभिधर्मकोश भाष्य, पृ0 284

11 संयुक्त निकाय, 13/51

12 म0 नि0 1/167

13 उदान, 8/31

14 इतिव0, 431

अंगुत्तर निकाय[15] और **संयुक्त निकाय**[16] में कहा गया है कि सब संस्कृत, असंस्कृत वस्तुओं में वर्त्मच्छेद-तृष्णाक्षय, विराग, निर्वाण अग्र है। आर्य निर्वाण का समाधि में साक्षात्कार करते हैं। इससे यह अनिर्वचनीय है। बुद्ध ने इसे निरोध अव्याकृत किया है।

स्थविरवाद में निर्वाण 'दृष्टधर्म' निर्वाण है। योगी समापत्ति में समावेश कर जिस समय प्रज्ञा का लाभ करता है उसी समय उसे निर्वाण का साक्षात्कार होता है। निर्वाण में दुःख लेशमात्र भी शेष नहीं रहता। निर्वाण सुख ही सुख है। निर्वाण महासमुद्र की तरह अनन्त सुख का भण्डार है क्लेशों से अलिप्त है, शान्ति है, न पैदा होना, न पुराना होना, न मरना और न आवागमन को ही प्राप्त करना है। निर्वाण दुर्विज्ञेय है। अच्छी राह पर चलकर संसार के सभी संस्कारों को अनित्य दुःख तथा अनात्म रूप देखकर सत्त्व प्रज्ञा लाभ से निर्वाण का साक्षात्कार और शान्ति लाभ कर सकता है।

निर्वाण-वैभाषिक मत एवं सौत्रान्तिक मत - इन दोनों मतों में निर्वाण के संबंध में बहुत पहले से वाद-विवाद होता था। वैभाषिक निर्वाण को वस्तु मानते थे, किन्तु सौत्रान्तिकों का कहना था कि निर्वाण अभाव मात्र है। जहाँ वैभाषिकों का साहित्य उपलब्ध है और इसलिये हम वस्तु के पक्ष में उनकी युक्तियां जानते हैं, वहाँ सौत्रान्तिकों के आचार्य कुमारलाभ, श्रीलाभ, महाभदन्त, वसुमित्र आदि के ग्रन्थ अप्राप्य हैं।

जब वैभाषिक कहते हैं कि निर्वाण वस्तु- सत् है, तब उनका यह अर्थ कदापि नहीं है कि निर्वाण एक प्रकार का स्वर्ग है अपितु यह अचैतन्य की सदवस्था है। सौत्रान्तिक वस्तु सत् का विरोध करते हैं। वे महायानवादियों की तरह बुद्ध का धर्मकाय मानते हैं।

वैभाषिक तथा पूर्वनिकाय संसार और निर्वाण दोनों को वस्तु सत् मानते हैं। माध्यमिकों के अनुसार संसार और निर्वाण पृथक्-पृथक् अवस्तु है। सौत्रान्तिकों के अनुसार संसार वस्तु सत् और निर्वाण एक पृथक् धर्म नहीं है। योगाचार या विज्ञानवाद के अनुसार संसार अवस्तु है और निर्वाण वस्तु सत् है।

वैभाषिक मत- वैभाषिक निर्वाण को द्रव्यसत् मानते हैं। इनका कहना है निर्वाण में जो हेतु फल परम्परा का उच्छेद है, वह उच्छेद नहीं बल्कि इस उच्छेद का हेतु निर्वाण का प्रतिलाभ है। वैभाषिक अभिधार्मिकों के अनुसार निर्वाण में अशेषतः क्लेश क्षय हो जाता है। यही आत्यन्तिक निर्वाण है। जब सर्वक्लेश का क्षय और पुनर्भाव की अनुत्पत्ति होती है तब वह सोपाधिशेष निर्वाण कहलाता है। निर्वाण प्राप्ति के ज्ञान का

---

15 अंगुत्तर निकाय, 2/341

16 सं0 नि0 31/12

लाभ ध्यान में होता है जिसे संज्ञावेदित निरोध कहते है। चरम चित्त में प्रवेश ही निरुपाधिशेष निर्वाण है।

वैभाषिक दो प्रकार के धर्म मानते हैं- संस्कृत और असंस्कृत। रूप मन और संस्कार संस्कृत है। आकाश और निर्वाण असंस्कृत है।

चन्द्रकीर्ति वैभाषिक मत के संबंध में कहते हैं कि यदि निर्वाण भाव है तो यह निरोधमात्र नहीं हो सकता। वस्तुतः यह कहा गया है कि निर्वाण में चेतस् का विमोक्ष है। यथा ईन्धन के न होने पर अग्नि का निर्वापन होता है किन्तु हमारे मत में चित्त विमोक्ष या निरोधभावं नहीं है। वैभाषिक उत्तर देते हैं– निर्वाण के क्लेश, जन्म का निरोध, निवृत्ति न समझना चाहिए, किन्तु यों कहना चाहिए कि निर्वाण नाम का धर्म एक वस्तु है, जिसमें क्लेश जन्म का निरोध होता है। अग्नि का निरोध दृष्टान्तमात्र है और व्याख्या यह होनी चाहिए कि यह उस अचेतन वस्तु को निर्दिष्ट करता है, जो अवशिष्ट रह जाता है, जब कि चित्त का विक्षोभ होता है।

इस तरह वैभाषिक निर्वाण को सत् मानते हुए भी अभावात्मक ही मानते हैं, अर्थात् उनके मत में निर्वाण क्लेशाभाव रूप है।

सौत्रान्तिक मत- सौत्रान्तिक निर्वाण को अभाव मानते हैं। इनका मत है कि निर्वाण हेतु फल परम्परा का उच्छेद है। सौत्रान्तिक अतीत और अनागत को भाव नहीं मानते। वे दो प्रकार के धर्म नहीं मानते। वे केवल धर्म लक्षण मानते है। निर्वाण क्लेश जन्म का क्षय है। कोई अचेतन धर्म अवशिष्ट नहीं होता। सौत्रान्तिक आलय विज्ञान के सिद्धान्त को नहीं मानते और न शून्यवाद मानते हैं। सौत्रान्तिक बाह्य जगत् को मायावत् नहीं मानते। वे बुद्ध का धर्मकाय मानते हैं। और यह नहीं मानते कि भगवान के निरनिर्वाण का अर्थ अचेतन निर्वाण में सर्वथा निरोध है। सौत्रान्तिक आकाश के तुल्य निर्वाण का प्रतिवाद करते हैं। वे कहते है कि यह अभावमात्र है क्यों कि जो कुछ है वह हेतु प्रत्ययजनित है, अर्थात् वह संस्कृत प्रतीत्य समुत्पल हेतु प्रभाव है। संस्कृत संस्कार भी है। यह अन्य संस्कृतों का उत्पाद करता है। हेतु फल परम्परा से बाह्य कुछ भी नहीं है। यह परम्परा प्रवृत्ति संसार है। निर्वाण केवल क्लेश का अभाव हैं निर्वाण अभाव मात्र है, अप्रवृत्ति मात्र है। सूत्र भी है- सर्वथा प्रहाण, वैराग्य क्षय, निरोध, दुःख का अत्यन्त अत्यय, अनुत्पाद और अप्रादुर्भाव। यह शान्त प्रणीत है, तृष्णा क्षय निरोध निर्वाण है।

सौत्रान्तिक मानते हैं कि जैसे अग्नि का निर्वाण है वैसे ही चित्त की विमुक्ति है। अग्नि का निर्वाण अग्नि का अत्यय मात्र है। यह द्रव्य नहीं है। यद्यपि संघभद्र आचार्य जो वैभाषिक माने जाते हैं, यहाँ कहते हैं कि अग्नि की इस तरह उपमा देकर यह नहीं कहा जा सकता कि निर्वाण अभाव हैं। यह तो निर्वाण का एक उदाहरण है जो

निरुपाधिशेष निर्वाण की अवस्था द्योतित करता है। राग और चित्त का निरोध होने पर ही निर्वाण में प्रवेश किया जा सकता है।

योगाचार मत - मैत्रेय, आर्यासंग और दिङ्नाग इस वाद के आचार्य हैं। ये महायानवादी हैं और बुद्ध के धर्मकाय में विश्वास रखते हैं। ये चित्त विज्ञान के अतिरिक्त एक आलय विज्ञान मानते हैं, और बाह्य जगत् को आभास मात्र मानते हैं, उसे वस्तु सत् नहीं मानते। हीनयान के विविध धर्मो के स्थान में यह विज्ञानमात्र मानते हैं। अश्वघोष एक आलय विज्ञान मानते हैं। योगाचार के दो निकाय हैं- 1. आर्यासंग का 2. दिङ्नाग का। आलय विज्ञान बीजों का संग्रह करता है। यह ज्ञेय का आश्रय है। शुभ और अशुभ कर्मों का विपाक फल जो संसार का क्षेप करता है, आलय विज्ञान से संगृहीत होता है। आलय विज्ञान को मूल विज्ञान, भवांग विज्ञान भी कहते हैं। आलय विज्ञान सूक्ष्म स्वभाव वाला है और अपने परिणाम से जाना जाता है, क्योंकि आलय विज्ञान सब धर्मो का आश्रय है। यह अनादिकालिक है। इस विज्ञान के होने पर गतियों का और निर्वाण का अधिगम होता है।

विज्ञानवाद जो बौद्ध चिन्तन का चरमोत्कर्ष है, निर्वाण की अपनी विशिष्ट व्याख्या प्रतिपादित करता है। इसमें यह बतलाया गया है कि आलय विज्ञान के होने से संसार की गति होती है एवं निर्वाण की प्राप्ति होती है।[17] विज्ञप्तिमात्रता सिद्धि में कहा गया है कि आलय विज्ञान का जन्मन्तरीय शरीर में प्रतिसंधान तथा उसकी निवृत्ति निर्वाण है।[18] अतएव यह सुनिश्चित है कि संसार तथा निर्वाण दोनों ही आलयविज्ञानाश्रित हैं। आलय विज्ञान की निवृत्ति, ही निर्वाण के रूप में कथित है।[19] निवृत्ति से तात्पर्य नाश से नहीं है।[20] इसका एक विशिष्ट अर्थ है। निवृत्ति व्यावृत्ति एवं परावृत्ति ये तीनों शब्द यहाँ एक ही अर्थ में प्रयुक्त किये जाते हैं। आलय विज्ञान की निवृत्ति एवं परावृत्ति से तात्पर्य यह है कि वह जिस रूप में था अर्थात् अपने प्रभास्वर रूप में पुनः प्रतिष्ठित हो जाये।[21]

आलय विज्ञान के प्रभास्वर होने पर निर्वाण की प्राप्ति हो जाती है। निर्वाण की अवस्था में समस्त क्लेशों की हानि हो जाती है जिससे उसका पुनः उद्भव संभव नहीं हो

---

17 महायानसूत्रालंकार (म0 सू0) पृ0 66

18 विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि - पृ0 84

19 म0 सू0 - पृ0 66

20 आश्रयपरावृत्ति महामते, न नाशः। लंकावतार सूत्र - 2. 32

21 म0 सू0 पृ0 66

सकता। विकल्प मनोविज्ञान की व्यावृत्ति को निर्वाण कहा जाता है।[22] जिस भांति सुवर्ण मल के नष्ट हो जाने पर शुद्ध रूप से चमकने लगता है, उसी भांति चित्त सभी क्लेशों के नष्ट हो जाने पर परम विशुद्ध प्रभास्वर के रूप में स्थित हो जाता है। इसी परम परिशुद्ध चित्त की अवस्था की प्राप्ति ही निर्वाण है।[23]

पालिनिकायों में भी आलय के उन्मूलन से निर्वाण की बात प्रतिपादित की गयी है।[24] सामान्यतः निर्वाण दो प्रकार का बताया गया है – 1. सोपाधिशेष निर्वाण तथा 2. निरुपाधिशेष निर्वाण है।

महायान में निर्वाण की एक अन्य अवस्था अप्रतिष्ठित निर्वाण की मान्य है।[25] यह अर्हत् से उत्कृष्ट अवस्था है। इस दशा में बुद्ध संसार एवं निर्वाण दोनों कल्पनाओं से अत्यन्त ऊपर अवस्थित होता है।

इस प्रकार निर्वाण संसारगत समस्त विषय वासनाओं, क्लेशों आदि के प्रहाण से प्राप्त होता है। इस समय व्यक्ति दोषमुक्त होकर विशुद्ध, निर्मल, एवं प्रज्ञाचित्त हो जाता है। सभी प्रपञ्चों का नाश हो जाने पर शान्ति को प्राप्त करता है। इसलिए निर्वाण को भी शान्ति कहा गया है।[26]

सांख्य की प्रक्रिया में प्रधान और उसके परिणाम वस्तु सत् हैं। योगाचार दोनों को अवस्तु मानता हैं। अपने पूर्ववर्ती माध्यमिकों से उन्होंने सर्वधर्मशून्यता निःस्वभावता ली। क्लेशावरण एवं ज्ञेयावरण के क्षीण होने से सर्वज्ञता की प्राप्ति होती है।[27]

---

22 लं0 सू0, 126 विकल्पस्य मनोविज्ञानस्य व्यावृत्तिर्निर्वाणमुच्यते।

23 विकल्पस्य प्रवृत्तिरनुत्पादो निर्वाणमिति वदामि, लं0 सू0 200

24 अंगुत्तरनिकाय भाग-2, पृ0 31 भाग- 3 पृ0 35

25 प्रतिष्ठायाः परावृत्तौ विभुत्त्वं लभ्यते परम्।
अप्रतिष्ठितनिर्वाणं बुद्धानां चले पदे।। म0 सू0 पृ0 44

26 आविष्टानां कृपया न तिष्ठति मनः शमे कृपालूनां
कुत एव लौकसख्ये स्वजीविते वा भवेत्स्नेहः।।
सर्वस्य हि लोकस्य लौकिके सौख्ये स्वजीविते च स्नेहः। तत्रापि च निःस्नेहानां श्रावक प्रत्येकबुद्धानां सर्वदुःखोपशमे निर्वाणे प्रतिष्ठितं मनः। बोधिसत्त्वानां तु करुणाविष्टत्वान्निर्वाणे अपि मनो न प्रतिष्ठितः। म0 सू0 पृ0 133

27 तदुद्घातात् सर्वज्ञतावाप्तिर्भवतीति। वि0 भा0 सि0 101

इसे ही तथागत का धर्मकाय कहा जाता है। सभी क्लेशों एवं दोषों का क्षय हो जाने से सर्वज्ञता की प्राप्ति होती है। यही बुद्ध का धर्मकाय है। वह सर्वमल रहित, परिशुद्ध सभी धर्मो के व्याप्य, सर्वाकारज्ञता, विशिष्ट विमल विज्ञान है। यह अम्बर की भांति सदागत एवं सर्वगत होता है। इसी को बुद्धत्व कहते हैं।

इस प्रकार योगाचार विज्ञानवाद के अनुवार निर्वाण का स्वरूप है - "आलय विज्ञान" का अपने विमल विज्ञान में रूपान्तरण। अर्थात् एक क्लिष्ट व्यष्टिगत, विज्ञान क्लेश विनिर्मुक्त होकर सर्वमल रहित एवं परम परिशुद्ध विज्ञान में परिवर्तन ही विज्ञानवाद की विमुक्ति है।[28] इस स्थिति में वह आकाश की भाँति स्वच्छ, निर्मल सर्वव्यापी एवं सर्वगत हो जाता है[29] तथा सर्वज्ञ एवं महाकरुणा से सम्पन्न होकर सत्त्वों का कल्याण प्रतिपादित करता है।[30]

माध्यमिक मत - माध्यमिक दर्शन में निर्वाण को परम तत्त्व माना गया है। नागार्जुन के निर्वाण की कल्पना यह है कि निर्वाण न तो प्राप्त किया जा सकता है, नहीं छोड़ा जा सकता है। यह न तो उच्छिन्न होता है और न शाश्वत ही रहता है। न तो विरुद्ध होता है, न उत्पन्न होता है।[31] इस प्रकार निर्वाण परम तत्त्व है एवं इसका कथन विशिष्ट तर्क पर आधृत होकर अभिव्यक्त होता है इसे सर्वप्रपञ्चोपशमं शिवम् के रूप में वर्णित करते हुए अनिवर्चनीय स्वभाव का बताया गया है।[32]

माध्यमिव मत में वस्तु सत् की भिन्न रूप में कल्पना की गयी है। जो अकृत्क है, परत्र निरपेक्ष है जिसका अपना स्वभाव है वह वस्तु सत् है।

हीनयान में संस्कृत धर्म वस्तु सत है। महायान में धर्म संस्कृत होने के कारण परापेक्ष होने के कारण, शून्य स्वभाव शून्य है। हीनयान में राशि, अवयवी, प्रज्ञप्ति सत् है और केवल धर्म वस्तु है। महायान में धर्मशून्य है और केवल धर्मता वस्तु सत् है। वह धर्मता राशियों का सर्व है। महायान में धर्मो का नैरात्म्य है, धर्मकाय है महायान अद्वयवाद है। माध्यमिक मत में प्रतीत्यसमुत्पाद का एक नया अर्थ है। जो निरपेक्ष है,

---

28 द्र0 स्टडीज इन ओरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ0 494, बौद्धधर्मदर्शन आचार्य नरेन्द्रदेव, पृ0 280-300, सम आसपेक्टस ऑव हीनयान इन रिलेशन टू महायान बुद्धिज्म भाग-1, पृ0. 119-204 तुलनीय दीघनिकाय, भाग-1 पृ0 190 मझिम निकाय, भाग-1, पृ0 403

29 म0 सू0 8.15

30 वही पृ0 123, 178-80, बोधिसत्त्वभूमि- पृ0 1, 62-63, 281

31 माध्यमिक कारिका- 25.3

32 मध्यमकवृत्ति (प्रसन्नपदा)

वही वस्तु है, जो परापेक्ष है वह वस्तु नहीं है माध्यमिक का मुख्य विचार धर्मों की शून्यता है। शून्यता का अर्थ स्वभाव शून्य है। एक धर्म का दूसरे धर्म से सम्बन्ध बताये जाने की स्थिति में वह जाना जाता है, अन्यथा वह निरर्थक हो जाता है इसलिये. शून्यता प्रतीत्यसमुत्पाद का समानार्थवाची है।

शून्यता अभावमात्र नहीं है। माध्यमिक प्रतीत्यसमुत्पाद है। नास्तिक नहीं है। जो प्रत्यय के अधीन है शून्य कहलाता है। " अशून्य" अप्रतीत्व समुत्पन्न है। निरवशेष प्रपञ्च के उपक्रम के लिये "शून्यता का उपदेश है।

नागार्जुन हीनयान के परिनिवृत्त तथागत का प्रतिषेध करते हैं, जो नित्य अचेतन वस्तु है। स्वभावतः तथागत नहीं है। तथागत अपने या स्कन्धों के अस्तित्व को प्रज्ञप्त नहीं करते। किन्तु इस प्रतिषेध का यह अर्थ नहीं है कि मोक्ष की कोई आशा नहीं है क्यों कि निष्प्रपंच तथागत का प्रतिषेध नहीं है। बुद्ध के लिये कोई आरोपित व्यवहार नहीं है। शून्य भी व्यवहार के लिये कहते हैं। बुद्ध का साक्षात्कार योगी को प्रातिभ ज्ञान द्वारा होता है। बुद्ध को धर्मतः देखना चाहिए। धर्मता उनका काय है। धर्मता का स्वभाव अवाच्य है। धर्मता के व्यतिरिक्त संसार नहीं है। सब धर्म प्रज्ञापारमिता से परिशुद्ध हो प्रभास्वर होते हैं। बुद्धकाय भूतकोटि में आविर्भूत होता है।

महायान का आदर्श व्यक्तिगत निर्वाण न होकर समस्त संसार को मुक्त कराने का है। वह बोधिसत्त्वयान द्वारा महाकरुणा प्रधान है। बोधिसत्त्व का लक्ष्य केवल अपना लक्ष्य बुद्धत्व प्राप्त करना नहीं किन्तु सहस्रों प्राणियों को बुद्धत्व का लाभ कराना है। इसलिये महायान में असंख्य बुद्धों और बोधिसत्त्वों की कल्पना की गयी है और बोधिचित्त की प्राप्ति के लिये मार्ग बताया गया है। दस भूमियाँ, मुदिता, विमला, प्रभाकारी इत्यादि महायान की विशेष देन है।

महायान में सम्यक् सम्बोधि ही चरम लक्ष्य माना गया है। महायान आत्मार्थ को छोड़कर परार्थ की प्राप्ति के लिये प्रेरित करता है। महायान में बुद्ध ज्ञान सर्वज्ञता, अनुत्तर ज्ञान या "सम्बोधि" जिसे तथता भी कहा गया है, उनके लिये सत्त्व प्रयत्नशील होता है। हीनयान का परमार्थ महायान के लिये संवृत्ति सत्य है। महायान का परमार्थ सत्य वा परिनिष्पन्न सत्य तो केवल धर्म शून्यता है।

इस प्रकार माध्यमिक मत के अनुसार " जो अज्ञात है, जिसकी प्राप्ति नई नहीं है, जो निरुद्ध नहीं है, जो उत्पन्न नहीं है, जिसका विनाश नहीं, जो नित्य भी नहीं है, उसका नाम "निर्वाण" है।[33]

---

33 माध्यमिक कारिका- अध्याय 25, कारिका-2

चाहे हम वैभाषिक मत से जिसके अनुसार (निर्वाण- धर्म में सदा के लिये विज्ञान का निरोध होता है) अथवा सौत्रान्तिक मत से जिसके अनुसार निर्वाण क्लेशाजन्म का अभावमात्र है) दोनों अवस्थाओं में यह कल्पना है कि निर्वाण के पूर्व कोई वस्तु सत् विद्यमान है, जो पश्चात् निरुद्ध होता है। इससे निर्वाण केवल शून्य नहीं है, किन्तु संस्कृत है। माध्यमिकों के अनुसार निर्वाण और संसार में सूक्ष्ममात्र अन्तर नहीं है। हेतु प्रत्यय सामग्री का आश्रय लेकर जो जन्म-मरण प्रबन्ध व्यवस्थापित होता है, वही जब हेतु प्रत्यय की उपेक्षा होती है, निर्वाण व्यवस्थापित होता है।

निर्वाण बौद्ध धर्म का लक्ष्य है। भगवान् ने कहा है जिस प्रकार समुद्र का रस एकमात्र लवण रस है उसी प्रकार मेरी शिक्षा का एकमात्र रस निर्वाण है। भगवान की समस्त शिक्षा निर्वाण प्रापक है।

••

पद्मानन्द महाकाव्य : एक जैन संस्कृत महाकाव्य

श्रीमती शारदा मिश्र
सहरसा (बिहार)

कवि परिचय- **पद्मानन्द** महाकाव्य अमरचन्द्र सूरि की कृति है। ये वायट गच्छ में उत्पन्न योगिप्रवर आचार्य जिनदत्त सूरि के शिष्य थे। राजशेखर सूरि द्वारा निबद्ध **प्रबन्धकोष** नामक ग्रन्थ के चौदहवें प्रबन्ध में इनकी जीवनी का विवरण उपलब्ध होता है। इसके अनुसार इन्होंने अपने गुरु के भक्त कविराज अरिसिंह से सिद्ध सारस्वत मन्त्र प्राप्त किया था। उक्त मन्त्र के जप के प्रभाव से एक रात्रि की नीरव वेला में इन्होंने देखा कि चन्द्रमण्डल से वाणी की अधिष्ठात्री देवी सरस्वती इनके समक्ष अवतीर्ण हुई और उन्होंने अपने कमण्डलु का जल पिलाकर सिद्ध कवि होने तथा राजाओं से सम्मानित होने का वरदान इन्हें प्रदान किया। वरप्राप्ति की महिमा से इन्हें अनल्प कल्पना से समृद्ध कवित्व शक्ति प्राप्त हुई जिसके फलस्वरूप ये "कविसार्वभौम" के रूप में विख्यात हुए।

नयचन्द्र सूरि प्रणीत **हम्मीर चरित** के साक्ष्य से ज्ञात होता है कि अमरचन्द्र सूरि द्वारा रचित **बालभारत** नामक एक दूसरे महाकाव्य में निबद्ध एक श्लोक के भाव सौन्दर्य से मुग्ध होकर समसामयिक कविमण्डली ने इन्हें 'वेणी-कृपाण' का विरुद प्रदान कर सम्मानित किया था। श्लोक इस प्रकार है-

दधिमथन-विलोलल्लोलदृग्वेणिदम्भा-
दयमदयमनङ्गो विश्वविश्वैकजेता।
भवपरिभवकोपत्यक्तबाणः कृपाण-
श्रममिव दिवसादौ व्यक्तशक्तिर्व्यनक्ति।।

प्रस्तुत श्लोक उक्त काव्य में प्रभात वर्णन के प्रसङ्ग में उपलब्ध होता है। प्रातः काल दही मथने में व्यस्त तरुणी के पृष्ठदेश पर शोभायमान कम्पन विलोल वेणी का वर्णन यहाँ काम-कृपाण के रूप में किया गया है जो निःसन्देह कवि की मनोहर कल्पना शक्ति का परिचायक है।

अमरचन्द्र सूरि के स्थितिकाल में गुजरात पर महराज बीसलदेव का आधिपत्य था। इनके कवित्व की ख्याति सुनकर उन्होंने इन्हें बुलवाया और काव्य मर्मज्ञ सभ्यों से अलंकृत राजसभा में आदरपूर्वक आसन प्रदान कर सम्मानित किया। उस अवसर पर महाराज की प्रशस्ति में इन्होंने यह श्लोक पढ़ा-

वीक्ष्यैतद्भुजविक्रमक्रमचमत्कारं निकारं मयि

प्रेम्णो नूनमियं करिष्यति गुणग्रामैकगृह्याशया।
श्रीमद्वीसलदेव! देवरमणीवृन्दे त्वदायोधन-
प्रेक्षाप्रक्षुभिते विमुञ्चति पद्मीरम्भान्न रम्भां हरिः।

'युद्ध भूमि में महाराज बीसलदेव की भुजाओं के पराक्रम का चमत्कार देखकर जब समस्त देवाङ्गनाओं के चित्त उसकी ओर चलायमान हो उठे तो वैसी दशा में अप्सरा रम्भा कहीं मेरी तुलना में रण दर्प से दीप्त व्यक्तित्व वाले इस महाराज वीसलदेव की ओर आकृष्ट होकर मेरे प्यार को ठुकरा न दे, इसी आशङ्का से देवराज इन्द्र अपने आलिङ्गन-पाश से रम्भा को मुक्त नहीं कर पाता है।'

कमनीय उत्प्रेक्षा से अलङ्कृत इस प्रशस्ति को सुनकर सारे विदग्ध सभासद प्रसन्न हो उठे। तत्पश्चात् उस सभा में उपस्थित सोमेश्वर, सोमादित्य, कमलादित्य प्रभृति लब्धप्रतिष्ठ कवियों द्वारा इस नव आगन्तुक कवि को शताधिक समस्याएं दी गईं जिनकी पूर्त्ति इन्होंने अपनी अप्रतिहत प्रतिभा के बल पर शीघ्र ही कर डाली। वहाँ दी गई समस्याओं में एक समस्या इस प्रकार थी- 'गीतं न गायतितरां युवतिर्निशासु।' इस समस्या की पूर्त्ति में इन्होंने निम्नांकित श्लोक की रचना तत्काल की–

श्रुत्वा ध्वनेर्मधुरतां सहसावतीर्णे
भूमौ मृगे विगतलाञ्छन एष चन्द्रः।
मागान्मदीयवदनस्य तुलामितीव
गीतं न गायतितरां युवतिर्निशासु।।

इसका आशय है कि गीत की ध्वनि-माधुरी से आकृष्ट होकर चन्द्रमण्डल में अवस्थित हरिण के सहसा पृथ्वी पर उतर आने पर कलङ्कविहीन चन्द्रबिम्ब कहीं मेरे मुख की समता न प्राप्त कर ले अतएव युवती स्त्रियाँ रात्रियों में गीत नहीं गाया करती हैं।

इस प्रकार नव आगन्तुक कवि अमरचन्द्र सूरि की काव्य प्रतिभा से प्रसन्न होकर महाराज ने इन्हें 'कविं सार्वभौम' की सम्मानोपाधि से पुरस्कृत किया। राजसभा में रहते हुए इन्होंने राज्य के कोष्ठागारिक मन्त्री पद्म के अनुरोध पर **पद्मानन्द** महाकाव्य की रचना की। इस महाकाव्य के प्रत्येक सर्ग की समाप्ति पर इन्होंने उक्त मन्त्री की प्रशस्ति के श्लोक गुम्फित किए हैं।

आबू पर्वत पर अङ्कित एक शिलालेख के आधार पर इनके आश्रयदाता महाराज बीसलदेव का स्थितिकाल तेरहवीं शताब्दी प्रमाणित होता है। अतएव इनकी काव्यकृतियों का समय ख्रीष्टाब्द की तेरहवीं शताब्दी स्थित होता है। इन्होंने **पद्मानन्द**

महाकाव्य के अतिरिक्त **बालभारत, चतुर्विंशति जिनेन्द्र चरित्र, काव्यकल्पलता, काव्यकल्पलतावृत्ति** प्रभृति अनेक ग्रन्थों की रचना की जो विद्वन्मण्डली में सुप्रसिद्ध हैं।

काव्य परिचय- **पद्मानन्द** महाकाव्य में उन्नीस सर्ग हैं। अन्तिम सर्ग प्रशस्ति सर्ग है जिसमें कवि ने अपनी गुरुपरम्परा के वर्णन के अनन्तर अपना परिचय निबद्ध किया है। इस महाकाव्य का प्रारम्भ चौबीस जिनेन्द्रों तथा पुण्डरीक प्रभृति गणधरों के नमस्कार से होता है। इसकी कथावस्तु कलिकाल सर्वज्ञ आचार्य हेमचन्द्र द्वारा प्रणीत **त्रिषष्टि-शलाकापुरुष** नामक ग्रन्थ से ली गई है। इसके नायक आद्य जिनेन्द्र भगवान श्री ऋषभनाथ स्वामी हैं जिनकी प्राच्यभव परम्पराओं के साथ समग्र जीवनी प्रस्तुत महाकाव्य में निबद्ध की गई है।

मानव जीवन के चतुर्विध पुरुषार्थों में सर्वोत्कृष्ट पुरुषार्थ की उपादेयता का प्रतिपादन इस महाकाव्य का मुख्य लक्ष्य है। अतएव इस महाकाव्य में पार्थिव सुखों की क्षणभङ्गुरता तथा जैनमत से अनुमोदित विविध व्रतों की आचरणीयता का वर्णन अत्यन्त ही प्रसन्नमधुर शैली में प्रस्तुत किया गया है जो श्रद्धाशील पाठक के अन्तरङ्ग को परिस्पन्दित किए बिना नहीं रहता है।

जीवन को उदात्त भूमि पर प्रतिष्ठित करने के लिए इस महाकाव्य में धार्मिक विषयों से सम्बद्ध वर्णनों के प्रसङ्ग में धर्म की महिमा (2. 171-174), दान, शील, तप एव भाव के भेद से धर्म का चातुर्विध्य (2. 176), जीवहिंसा का वर्जन, सूनृत वचन, अचौर्य, ब्रह्मानुषङ्ग एवं अपरिग्रह के भेद से पाँच प्रकार के अणुव्रत, दिग्विरति, भोगोपभोगविरति तथा अनर्थ दण्डविरति के भेद से तीन प्रकार के गुणव्रत एवं सामयिक, देशावकाशिक, **पौषध** तथा अतिथि संविभाग के भेद से चार शिक्षाव्रतों को मिलाकर श्रद्धाशीलों के बारह व्रतों के सविस्तार स्वरूप (14. 313), जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, संवर, निर्जरा, बन्ध एवं मोक्ष के भेद से नौ प्रकार के तत्त्व (2. 183), दान, शील, तप एवं सद्भाव के आचरण से संसृति के सतत आवर्त्तमान चक्र से त्राण का उपाय (2. 177), साधु साध्वी, श्रावक, श्राविक, ज्ञान, प्रतिमा तथा चैत्य के भेद से सात प्रकार के क्षेत्र (2. 109), कामिनी साहचर्य की निन्दा (3. 113), मोह की क्लेश प्रदता (3. 40-41), जीवन एवं यौवन की अस्थिरता (3. 229), शङ्का, अभिकाङ्क्षा, विचिकित्सा, मिथ्यादृष्टि प्रशंसा तथा मिथ्यादर्शियों की सङ्गति के भेद से सम्यक्त्व के पाँच दूषण, स्थैर्य, प्रभावना, भक्ति, जिनशासन-कौशल तथा तीर्थसेवा के भेद से उसके पाँच भूषण, एवं शम, संवेग, निर्वेद, अनुकम्पा तथा आस्तिक्य के भेद से उसके पाँच लिङ्ग (6. 239), जैनदर्शन के दृष्टिकोण से चार्वाक मत, बौद्धमत एवं मायावाद का प्रतिपादनपूर्वक निराकरण (3. 118-175), अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य एवं अकिञ्चनत्व के भेद से पाँच प्रकार के महाव्रत (17. 566), अङ्गारक

जीविका, वनजीविका, शकटजीविका, स्फोटक जीविका, भाटकजीविका एवं लाक्षा, रस केश, दन्त तथा विष का वाणिज्य एवं निर्लाञ्छनवृत्ति, यन्त्रनिष्पीडन वृत्ति तथा असती पोषण प्रभृति पन्द्रह खरकर्मों की वर्जनीयता (2. 254-269), क्षमा, मृदुता, सरलता, शुचिता, सत्य, तपश्चर्या, त्याग, अकिञ्चनता एवं ब्रह्मचर्य के भेद से दस प्रकार के साधुधर्म (8. 87), काम, क्रोध, मान, माया तथा मत्सर के भेद से अन्तस के छः वैरी (11.2), क्रोध, मान, माया एवं लोभ के भेद से चार प्रकार के कषाय (12. 40), भगवान जिन की धर्मदेशना (6. 168-173), तथा देवताओं के द्वारा की गई जिनपति की स्तुति. (14. 66-74) प्रभृति विषय यथास्थान वर्णित हुए हैं।

जीवन के लौकिक पक्ष से सम्बद्ध वर्णनों के प्रसङ्ग में स्वयम्प्रभा का सौन्दर्य (4. 42-61), उसे देखकर ललिताङ्ग की कामविह्वलता (4. 63-70), स्वयंप्रभा के निधन पर ललिताङ्ग का विलाप (4. 75-92), सागर का प्रियदर्शन के साथ विवाह (7. 92-100), प्रियदर्शन के साथ अशोकदत्त की कुटिलता (7. 100-109), प्रियदर्शन के द्वारा उसकी भर्त्सना (6. 110-113), कुटिल अशोक दत्त द्वारा ललिताङ्ग के समक्ष स्वयम्प्रभा के चरित्र के सम्बन्ध में मिथ्या कलङ्क वार्त्ता का कथन (7. 116-132), जितेन्द्र ऋषभदेव की बाललीला तथा शारीरिक रूपसम्पदा (8. 74-136), सुनन्दा की रूपमाधुरी (8. 150-170), जिनेन्द्र के विवाह मण्डप का सज्जावैभव (9. 10. 25), उनकी होने वाली सुनन्दा एवं सुमङ्गला नामक वधुओं की प्रसाधन विधि (9. 26-65), वर के रूप में भगवान का आगमन (9. 66-77), विवाह विधि एवं उससे सम्बद्ध मांगलिक आचार (9. 78-107), प्रभु के राज्य में प्रजाजनों की सुखपूर्ण स्थिति (10. 95-120), स्त्रीरत्न की गुणसम्पदा (16. 58-73), तथा राजा भरत के दर्शन से गङ्गा के चित्त में रागावेश का उदय (16. 87-96), अपने पौत्र भरत के गृहत्यागी होने पर मरुदेवी का विलाप (14.116-135) प्रभृति वर्णन उल्लेखनीय हैं।

अलङ्कार शास्त्र कें मानक ग्रन्थों में महाकाव्य के लिए निर्दिष्ट आनुषङ्गिक वर्णनों में से प्रायः सभी वर्णन इस महाकाव्य में उपलब्ध होते हैं। उदाहरणस्वरूप इसके दूसरे, पाँचवें, तेरहवें तथा सत्रहवें सर्गों में विभिन्न नगरों के वर्णन निबद्ध किए गए हैं। पन्द्रहवें सर्ग में गङ्गा एवं समुद्र के अलङ्कृत वर्णन उपलब्ध होते हैं। अट्ठारहवें सर्ग में पर्वत की शोभा का वर्णन किया गया है। सातवें, दूसरे तथा ग्यारहवें सर्गों में वसन्त, वर्षा, ग्रीष्म, शरद, हेमन्त तथा शिशिर के मनोहर वर्णन निबद्ध किए गए हैं। दूसरे, तीसरे तथा नवें सर्गों में सूर्योदय, उपवन विहार, जलक्रीड़ा एवं विवाह के मञ्जुल चित्रण उपलब्ध होते हैं। तीसरे, सत्रहवें तथा दूसरे सर्गों में मन्त्रणा, दूतवार्त्ता, सैन्य प्रस्थान एवं युद्ध के ओजस्वी वर्णनों का समावेश किया गया है।

शान्त रस इस महाकाव्य का अङ्गी रस है। अङ्गभूत रसों के रूप में शृङ्गार, करुण, भयानक, वीभत्स एवं वीर प्रभृति रसों की भी यथा स्थान व्यञ्जना हुई है। अलंकारों में अनुप्रास, अर्थान्तरन्यास, उत्प्रेक्षा, दीपक, दृष्टान्त, रूपक एवं मालोपमा प्रभृति की योजना की गई है जो प्रतिपाद्य विषयवस्तु को कमनीयता प्रदान करने के साथ ही सहज संवेद्यता भी प्रदान करती है। सम्पूर्ण महाकाव्य में प्रयुक्त छन्दों में उपजाति की प्रधानता है। अन्यान्य छन्दों में अनुष्टुप् , आर्या, गीति, द्रुतविलम्बित, पृथ्वी, मन्दाक्रान्ता, शार्दूलविक्रीडित, शिखरिणी प्रभृति छन्द उल्लेखनीय हैं।

इस महाकाव्य में प्रसाद एवं माधुर्य का पर्याप्त परिपाक हुआ है। पद रचना में सरलता एवं मनोहरता का मञ्जुल सामञ्जस्य उपलब्ध होता है। कविधर्म के पालन के लिए आनुषङ्गिक विषयों के वर्णन में स्थान-स्थान पर संलग्न होने पर भी कवि अपने लक्ष्य के प्रति सतत जागरूक हैं। समग्र महाकाव्य में भगवान जिनेन्द्र के प्रति कवि की अविचल श्रद्धा के स्फीत प्रवाह का साक्षात्कार होता है। इस महाकाव्य की शैली से परिचित होने के लिए निम्नोद्धृत कतिपय उदाहरण पठनीय हैं-

जिनेन्द्र की स्तुति-

श्रेयोवल्लिवनाङ्कुराः कुजननश्रेणीपिधानेऽर्गला
मोहद्रोहणमुद्गराः शिवसुखारोहे महारज्जवः।
अंहः संहति जैत्रधर्मविजयस्तम्भाः शुभं भाविनां
पुष्यासुर्वृषभप्रभोः पदनखप्राप्तोदया रश्मयः।।

प्रस्तुत श्लोक प्रथम सर्ग की पुष्पिका के अन्त में रचित श्लोकों में प्रथम है। इसमें कवि आद्य जिनेन्द्र श्री वृषभदेव की स्तुति करता है कि उनके चरणों की नखपंक्ति से विच्छुरित होने वाली किरणें निःश्रेयस् रूपी लता समूहों के अङ्कुर हैं, सांसारिकता में आबद्ध जन्म-जन्मान्तर की परम्पराओं को अवरुद्ध करने में साक्षात् अर्गला स्वरूप हैं, मोह के मर्दन में मुद्गर हैं, स्वार्थमय प्रपञ्चों से परिपूर्ण इस संसार के वातावरण से दूर अति उच्च स्थान पर अवस्थित एकान्त-कल्याणमय सुख तक पहुंच पाने के लिए महान् रज्जुरूप अवलम्ब हैं तथा पापपुञ्जों के अप्रतिभट विजेता धर्म के विजयस्तम्भ हैं। उनके पदयुगल के नखसमूहों से फैलने वाली वे किरणें भक्तों के कल्याण की अभिवृद्धि करें।

धर्म की उपादेयता-

विद्युद्विलासस्थिति जीवितव्यं सन्ध्येव लक्ष्मीः क्षणदृष्टनष्टा।
तरङ्गभङ्गप्रतिमं प्रभुत्वं धर्मस्ततः शाश्वत एव सेव्यः।। (2.174)

मानव का जीवन विद्युच्छटा की भांति अस्थिर है, पार्थिव समृद्धि सान्ध्य राग की भांति क्षणिक है तथा प्रभुता तरङ्गों के समान चञ्चल है। अतएव मानव को चाहिए कि वह एकमात्र शाश्वत धर्म का सेवन करे। इस श्लोक में जीवन, धन एवं प्रभुता के लिये

विद्युत्द्विलास, सन्ध्या तथा तरङ्गभङ्ग जैसे क्रमशः प्रयुक्त उपमान उनकी अस्थिरता को अत्यन्त हृदयङ्गम रूप में उपस्थित करते हैं।

मोह की क्लेशप्रदता -

कैवर्त्तको मांसकणैर्झषानिव, व्याधः सुगीताधिगमैर्मृगानिव।
सूनाधिपो घासलवैरवीनिव, क्रूरो मृदूक्तिप्रकरैर्नरानिव।।
मूर्खः कुपथ्यैरिव रोगयोगिनो, मूढः कुबोधैरिव मुग्धधीयुतान् ।
आपातरम्यैः परिणामदारुणैः, क्लिश्नाति मोहो विषयैः शरीरिणः।। (3.40-41)

इस संसार में क्लेश का कारण है मोह। यह मोह नाना प्रकार के मनुष्यों को क्लेश दिया करता है। मोह की इसी क्लेशप्रदता का वर्णन, नितान्त सरल शैली में इस श्लोकयुग्म में किया गया है। कवि कहता है कि जिस प्रकार मछुआ मांस के टुकड़ों का लोभ देकर मछलियों को फंसा लेता है, व्याध मधुर गीतध्वनि से हरिणों को मोह लेता है, वध्यशाला का स्वामी मुट्ठी भर घास देकर भेड़ों को आकृष्ट कर लेता है, क्रूर हृदय व्यक्ति मुँह पर मीठी बातें कहकर साधारण मनुष्यों को फाँस लेता है, वैद्यक से अनभिज्ञ व्यक्ति कुपथ्यों के द्वारा रोगग्रस्त जनों के रोग को और बढ़ा ही डालता है तथा तत्त्वज्ञान से शून्य व्यक्ति सांसारिकता के उपदेशों के द्वारा मन्दबुद्धि जनों को मायाजाल में उलझा देता है उसी प्रकार मोह, प्रारम्भ में सुखद किन्तु परिणाम में अत्यन्त ही कष्टप्रद विषयसुखों के द्वारा मानवों को प्रलोभित कर भाँति- भाँति के क्लेशों में उन्हें डाल देता है।

कामिनी की निन्दा -

मीनध्वजव्याधविभोर्भवाटवी-
जीवान् किरातीव वधार्थमर्पयेत् ।
मुग्धत्वभाजो भुजकर्णकुन्तल-
प्रोल्लासिपाशैः परिबध्य कामिनी।। (3.113)

नील कमल के समान मोहक नयनों वाली कामिनी ही सांसारिक सुखोपभोग की अधिष्ठात्री देवी है। अतः उसमें जो निविड भाव से आसक्त रहेगा उसके मन में विषय-सुखों से कभी भी विराग उत्पन्न नहीं हो सकेगा। कामिनी कितनी भी सुन्दर क्यों न हो उसकी दुर्निवार मोहिनी में आबद्ध मनुष्य का कभी भी कल्याण सम्भावित नहीं है। वह तो कामदेव रूपी व्याधराज की हिंसारसिक वधू है जो इस दुस्तर संसारकान्तार में विचरण करने वाले भोले-भाले जीवों को अपनी कमनीय भुजाओं एवं विकीर्ण कुन्तलों के अमोघ पाश में बाँध कर अपने पति के पास वध के हेतु समर्पित कर देती है। कामिनी का व्यक्तित्व शबरसुन्दरी के व्यक्तित्व से सर्वथा भिन्न है। अतएव कल्याण के. अभिलाषी को चाहिए कि वह कामिनी का दूर से ही परित्याग करे।

राज्यसुख की हेयता –

श्रीचुम्बिनश्चामरचालिनीनां करक्वणत्कङ्कणझङ्कृतोघैः।
कर्णान्तरे पूर्णतरे क्व मान्तु सूक्तानि सद्बोधविजृम्भितानि। (6.32)

मोक्षमार्ग पर अग्रसर होने वालों के लिए लक्ष्मी सबसे प्रबल अन्तराय है। इसका स्वभाव स्वैरिणी पण्याङ्गना की भाँति है जो लोकोत्तर गुणों से भूषित अपने स्वामी के प्रति भी सतत वैरभाव ही रखती है। ऐसी लक्ष्मी से आश्लिष्ट राजाओं की मति भी. बहुधा भ्रष्ट हो जाती है जिससे प्रबल वात्या के आघात से दीपशिखा की भाँति उनका विवेक लुप्त हो जाता है और वे सदुपदेश से विमुख हो कुमार्गगामी हो जाते हैं। इसे ध्यान में रखकर कवि का कथन है कि राजलक्ष्मी से चुम्बित राजाओं के कर्णकुहर तो चँवर डुलाने वाली युवतियों के मोहक कङ्कणझङ्कार से ही सतत परिपूर्ण रहा करते हैं। फिर, उनमें सम्यक् ज्ञान रूपी अमृत से निषिक्त सूक्तियों के श्रवण के लिए अवकाश ही नहीं रह पाता है। अतएव निःश्रेयस् के एकान्त अभिलाषी के लिए लक्ष्मी का परित्याग ही श्रेयस्कर है।

सत्पुरुष का निकष –

ये यौवने सच्चरिता नितान्तं तेषामहो सत्पुरुषेषु रेखा।
ते तारकाः स्युः प्रसरन्ति पूरे तरङ्गिणीणां तरणक्षमा ये।। (6.62)
स्वयं विकारेषु गतेष्वभावं को वार्धके धर्मरतिं न कुर्यात् ?
ग्रीष्मे विशुष्यत्सलिलां स्रवन्तीं बालोऽपि नो लङ्घयितुं क्षमः किम् ? (6. 63)

इस संसार में सत्पुरुष के रूप में उन्हीं की प्रतिष्ठा हो पाती है जो काम, क्रोध, लोभ, मोह, मात्सर्य प्रभृति दुर्गुणों के एकमात्र आगार-स्वरूप यौवन वयस् में अपने कायिक, वाचिक एवं मानसिक पवित्रता का पालन करते हुए अपने चरित्र को समुज्ज्वल रखते हैं। वृद्ध-वयस् में रस-रक्तादि धातुओं के शुष्कप्राय हो जाने पर चित्त सहज ही विकारहीन हो जाता है। अतः ऐसी अशक्त अवस्था में किसी भी व्यक्ति का धर्मानुरागी हो जाना आश्चर्यप्रद नहीं कहा जा सकता। इसी विषय को दृष्टान्त के द्वारा हृदयङ्गम रूप से उपस्थित करते हुए कवि ने कहा है कि वर्षा ऋतु के जलाप्लावन से दुस्तर नदियों को तैर कर पार कर जाने वाले व्यक्ति ही तो सच्चे अर्थ में सन्तरण-कुशल कहे जा सकते हैं। ग्रीष्म ऋतु में नदी का प्रवाह स्वतः क्षीण हो जाता है। अतएव सन्तरणकला में सर्वथा अप्रवीण भी उसे अनायास ही पार कर लेता है। कवि की दृष्टि में यौवन वयस् में ही चित्त का शोधन श्रेयस्कर है।

सम्यक् ज्ञान की महिमा –

मोहग्रन्थितमीं विभिद्य भविनां सद्दर्शनोष्णद्युति-
र्यातो यद्युदयं प्रभूतदुरितध्वान्तोपहन्ता ततः।

सन्मार्गाः प्रकटीभवन्ति भुवने भावा यथावस्थितं
भाव्यन्ते शुभवैभवो दिनसमारम्भः समुज्जृम्भते।। (14.210)

संसारी मानव के मन में मोह की अत्यन्त ही दृढ़ ग्रन्थि पड़ी हुई है। इस मोह-ग्रन्थि रूपी कालरात्रि के दुर्भेद्य अन्धकार से उसका जीवन युग-युग से आच्छन्न रहता आया है। सौभाग्यवश उसके जीवन में ऐसा क्षण यदि आता है जब उसे गुरु की देशमा सुलभ हो पाती है तब उसके माहात्म्य से उनकी अन्तरात्मा सम्यक् दर्शन रूपी सूर्य के आलोक से उद्भासित हो उठती है, उसके अशेष कलुषराशि ध्वस्त हो जाते हैं, मोह-ग्रन्थि छिन्न-भिन्न हो जाती है, सन्मार्ग स्वतः आलोकित हो उठते हैं, संसार के सारे पदार्थ अपने यथार्थरूप में दृष्टिगोचर होने लगते हैं, और उसी क्षण से उसके जीवन का मङ्गलमय सुप्रभात उदित होता है।

●●

विशाखदत्त का राजनीतिक चिन्तन

डॉ0 दयाशंकर तिवारी
इलाहाबाद

उन्नीसवीं सदी के अन्त तक विद्वानों का यह मत था कि प्राचीन भारत में राजनीतिक विचारों की केवल एक परम्परा थी, जो धर्म शास्त्रों पर आधारित थी। 1905 ई0 में शाम-शास्त्री द्वारा कौटिल्य निर्मित अर्थशास्त्र की खोज के उपरान्त 20 वीं सदी में विद्वानों ने प्राचीन भारतीय राजनीतिक विचारों की दो परम्पराओं को माना है जिन्हें क्रमशः धर्मशास्त्र परम्परा और अर्थशास्त्र परम्परा का नाम दिया गया है।[1]

धर्मशास्त्र परम्परा- वेद, ब्राह्मण, उपनिषद् तथा धर्मसूत्रों के विचारों पर आधारित थी। इसमें धर्म को सर्वोपरि स्थान प्राप्त था। धर्मशास्त्र के अन्तर्गत साधारणतया निम्नलिखित बातों पर बल दिया गया था– वर्ण एवं आश्रम व्यवस्था, दो शक्तियाँ (ब्रह्म एवं क्षत्र) प्रजा के कल्याण हेतु राजा द्वारा किये जाने वाले धार्मिक यज्ञ तथा बलि का विधान, पुरोहित का महत्त्व, राजा का रक्षा सम्बन्धी कार्य, कल्याणकारी विधियाँ, कर्म के सिद्धान्त पर आधारित नैतिक और आध्यात्मिक नियम।[2]

अर्थशास्त्र परम्परा- के अन्तर्गत मुख्यतः राज्य और शासन की समस्याओं पर स्वतंत्र रूप से विचार किया गया जिसका सम्बन्ध व्यावहारिक राजनीतिक जीवन से था। डॉ0 वी0 पी0 वर्मा के अनुसार अर्थशास्त्र मौर्य काल की संस्थाओं का वर्णन मात्र नहीं है वरन् यह एक सैद्धान्तिक ग्रन्थ है जिसमें राजतंत्र प्रशासन तथा युद्ध के नियमों का उल्लेख किया गया है।[3] यद्यपि कुछ विचारकों ने यह स्वीकार नहीं किया है कि अर्थशास्त्र परम्परा धर्मशास्त्र परम्परा से स्वतंत्र रूप से विकसित हुई है। जॉली का मत है कि **अर्थशास्त्र** के विचार धर्मशास्त्र के एक भाग के रूप में विकसित हुए और बाद में

---

1 Dr. M. Winternitz-Dharnashastra and Arthashastra, *Sir Ashutosh Memorial Vol.*-pp 25-48, U.N. Ghosal *History of Indian Poltical Ideas*, Prof. A.D. Pant a Critical Study of Arthshastra Tradition.

2 Dr. M. Winternitz-Dharmashastra and Arthashastra in Ashutosha Memorial Vol. pp. 25-48.

3 Dr. V.P. Verma pp. 582-83, Dr. Veni Prasad (Theory of Govt. in Ancient India) pp. 155.

अध्ययन के एक स्वतंत्र विषय बन गये।[4] कौटिल्य के **अर्थशास्त्र** से ही ज्ञात है कि उनके पूर्व अर्थशास्त्र के कई विद्वान् हो चुके थे। दुर्भाग्य से उनकी रचनायें उपलब्ध नहीं हैं। कौटिल्य के **अर्थशास्त्र** में कई स्थानों पर अर्थशास्त्र के विद्वानों के मतों का उल्लेख किया गया है जिसमें उशनस्, बृहस्पति तथा मनु के नाम उल्लेखनीय हैं।[5] कौटिल्य के **अर्थशास्त्र** से यह ज्ञात होता है कि बृहस्पति तथा उशनस् के अनुयायी वेदों को विद्या के रूप में स्वीकार नहीं करते थे[6] जबकि मनु के अनुयायी ने त्रयी को विद्या माना था "त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्चेति मानवाः"।[7] इससे यह स्पष्ट होता है कि अर्थशास्त्र के विचारक जो त्रयी को विद्या के रूप में नहीं मानते थे उनके विचार वेदों पर आधारित धर्मशास्त्रों के विचारों से बिलकुल स्वतंत्र थे। अर्थशास्त्र के अन्तर्गत निम्नलिखित विषयों का उल्लेख विद्वानों ने किया है- चार विद्यायें, दण्डनीति के सिद्धान्त, सप्तांग, राजकुमार की शिक्षा, समय सारिणी, प्रजा की व्यक्तिगत सुरक्षा, अन्तर्राज्यीय सम्बन्ध, विजित राज्यों के प्रति नीति।[8]

कहा जा सकता है कि प्रारम्भ में धर्मशास्त्र और अर्थशास्त्र के विचार एक दूसरे से पृथक् थे, विकास के साथ-साथ ये दोनों विचार एक दूसरे से प्रभावित हुए। कौटिल्य के समय से ये दोनों विचारधारायें एक दूसरे के निकट आने लगीं, जिसके परिणामस्वरूप एक मिली जुली परम्परा का उदय हुआ। यू0 एन0 घोषाल ने स्मृति अर्थशास्त्र परम्परा का नाम दिया है।[9] यही मिली जुली परम्परा **रामायण, महाभारत, मनुस्मृति, याज्ञवल्क्य स्मृति**, कालिदास एवं विशाखदत्त की रचनाओं में दृष्टिगोचर होती है।

सप्तांग राज्य की स्थापना का महत्त्व- राज्य का अपना हित राजनीति अब केवल वर्ण धर्म नहीं था इसका स्वतंत्र क्षेत्र राजा के लिए राज्य का हित सर्वोपरि था। बाद के सभी विचारकों ने इसे माना तथा राजनीतिक विचारों को सप्तांग राज्य पर आधारित किया। अतः राजनीतिक विचारों को समझने के लिए सप्तांग राज्य की प्रकृति को समझना आवश्यक है। वेदों या धर्मसूत्रों में सप्तांग राज्य का उल्लेख नहीं किया गया

---

4 Jolly J. *Introduction to the Arthashastra*, Punjab Sanskrit Series Vol. 1 pp. 20, P.V. *Kane History of Dharmashastra* Vol. p. 8.

5 R.P. Kangle *The Kautiliya Arthshastra*, path.3, p.6.

6 कौ0 1:2

7 कौ0 1:2

8 M. Winternitz pp. 25-48

9 Dr. U.K. Tiwari *Political Institutions and Ideas in the Mahabharat*, Introduction p. 25., *History of Indian Political Ideas* p. 158.

था। सप्तांग राज्य का विचार अर्थशास्त्र की देन है। कौटिल्य ने पूर्ववर्ती अर्थशास्त्र के विचारकों का अनुकरण करते हुए राज्य की सात प्रकृतियों का वर्णन किया है- स्वामी, अमात्य, जनपद, दुर्ग, कोष, दण्ड एवं मित्र।[10] विशाखदत्त ने भी **मुद्राराक्षस** नामक ग्रन्थ में राज्य की सात प्रकृतियों का उल्लेख किया है- क्रूरग्रहः स केतुश्चन्द्रमसम्पूर्ण-मण्डलमिदानीम्।[11]

राजा- राज्य के इन सात अंगों में महत्त्व की दृष्टि से राजा का स्थान सर्वोपरि होता है। विशाखदत्त ने राज्य की प्रकृतियों में राजा को सर्वश्रेष्ठ माना है- स्वामिविरहात् सुशिथिलीकृतप्रयत्नेषु युष्मद्वलेषु। प्राचीन भारतीय ग्रन्थों में राज्य पद की उत्पत्ति के तीन सिद्धान्तों का उल्लेख किया गया था- दैवीय, शक्ति और समझौते का सिद्धान्त। पाश्चात्य विचारकों ने भी राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में उक्त सिद्धान्तों का उल्लेख किया है। विशाखदत्त ने राजा को देवपद से अलंकृत करते हुए मत व्यक्त किया है कि देवताओं के समान राजाओं का दर्शन दुर्लभ होता है।[12] उसने इस मत का समर्थन किया है कि राज पद के विकास में सत्य का अंश होता है। **मुद्राराक्षस** में शक्ति द्वारा राज्य की प्राप्ति का वर्णन करते हुए कहा गया है कि "राजा उन सिहों के समान हैं जो सदैव बड़े-बड़े हाथियों पर विजय प्राप्त करते हैं।[13] पाश्चात्य विचारकों ब्लन्शली, डेविड ह्यूम तथा जर्मन इतिहासकार ट्राइट्सके के अनुसार राज्य की उत्पत्ति का कारण शक्ति है। **मुद्राराक्षस** में प्रजा के समक्ष राजा के राज्याभिषेक का अभिलेख किया गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि विशाखदत्त राजा की नियुक्ति में प्रजा की सहमति का समर्थन करता है। पाश्चात्य सामाजिक समझौते के सिद्धान्त के समर्थकों ने राज्य का आधार व्यक्तियों की सहमति माना है। विशाखदत्त ने राज पद को आनुवांशिक तथा राजा के ज्येष्ठ पुत्र को उसका वैध उत्तराधिकारी माना है।[14]

शिक्षा- धर्मशास्त्र और अर्थशास्त्र दोनों विचारों के अन्तर्गत राजा की शिक्षा का उल्लेख किया गया था। **गौतमधर्मसूत्र** में राजा की शिक्षा के सम्बन्ध में त्रयी एवं

---

10 कौ0 6:1, बेनी प्रसाद पृ. 147

11 मुद्रा0 1:6

12 मुद्रा0 4:4, 2:5

13 मुद्रा0 3:2 2

14 मुद्रा0 2:5

आन्वीक्षिकी को महत्त्वपूर्ण माना गया था।[15] इसी प्रकार कौटिल्य ने **अर्थशास्त्र** में ज्ञान की चार शाखाओं का उल्लेख किया- आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता तथा दण्डनीति।[16] प्राचीन विचार का अनुकरण करते हुए विशाखदत्त ने राजा की शिक्षा के सम्बन्ध में आन्वीक्षिकी दण्डनीति एवं परातिसन्धान आदि विद्याओं का उल्लेख किया है।[17] **मुद्राराक्षस** में अश्व, गज एवं रथ की सवारी करने वाले राजाओं का वर्णन मिलता है। कौटिल्य के समान विशाखदत्त भी विद्याओं के अभ्यास की आवश्यकता को स्वीकार करते हैं।[18]

व्यसन- कौटिल्य के **अर्थशास्त्र** में सर्वप्रथम राजा के व्यसनों का क्रमबद्ध एवं विशद उल्लेख किया गया था। विशाखदत्त ने राजा के व्यसनों का उल्लेख किया है। **मुद्राराक्षस** में काम भावना से ग्रसित राजा पर्वतेश्वर का उल्लेख मिलता है जो विषकन्या के द्वारा मारा जाता है।[19]

समय सारिणी- राजा के निश्चित कार्यक्रम का उल्लेख सर्वप्रथम **अर्थशास्त्र** में किया गया था। कौटिल्य ने राजा के दिन और रात्रि के कार्यों को आठ भागों में विभक्त किया था। विशाखदत्त ने मुद्राराक्षस में-अर्द्धरात्रसमये, मध्याह्नात्, जैसे शब्दों का प्रयोग किया है जिससे प्रतीत होता है कि राजा अपने दिन और रात के कार्यों को विभक्त करते हुए निश्चित कार्यक्रम के अनुसार कार्य करता है।[20]

राजा के कार्य- राजा के कार्यों का उल्लेख धर्मग्रन्थों एवं **अर्थशास्त्र** दोनों में किया गया था। कौटिल्य ने राजा को ही राज्य कहा था।[21] विशाखदत्त ने शत्रुओं से प्रजा की रक्षा करना राजा का सर्वप्रथम कर्तव्य माना है।[22] उसके अनुसार वर्ण एवं आश्रम की रक्षा करना राजा का कर्तव्य है। **मुद्राराक्षस** में यह स्वीकार किया गया है कि समाज

---

15 गौतम 11:3

16 कौ0 1:2

17 मुद्रा0 अंक 1, पृ. 86

18 मुद्रा0 4:7, 6:9

19 मुद्रा0 अंक 2, पृ. 180

20 मुद्राराक्षस अंक 2, पृ.179

21 कौ. 8.2

22 मुद्राराक्षस 4.6

द्वारा स्वीकृत परम्पराओं का निर्वाह करना महापुरुषों का कुल धर्म है।[23] विशाखदत्त ने ऐसे न्यायपरायण राजा का उल्लेख किया है जो न्याय और अन्याय के मध्य अन्तर करते हुए (लोकस्य परीक्षकाः) निर्णय देता है। उसने दण्ड के क्षेत्र में मध्यम मार्ग को उचित माना है। **मुद्राराक्षस** में उल्लेख मिलता है कि राजलक्ष्मी उग्र स्वभाव वाले राजाओं से उद्विग्न हो जाती है तथा मृदु स्वभाव वालों के पास अपमानित होने के भय से नहीं जाती है- तीक्ष्णादुद्विजते मृदौ परिभवत्रासान्न।[24] विशाखदत्त ने राजा के कल्याणकारी कार्यों का उल्लेख किया है। **मुद्राराक्षस** में राजमार्ग तथा राजकीय उद्यानों का उल्लेख मिलता है जिनका निर्माण राजा प्रजा के हित को दृष्टि में रखते हुए करता है। राजा नन्द दुःखी स्त्रियों के कष्टों का निवारण करता है तथा शरण में आये हुए अनाथ लोगों की सहायता करता है।[25] विशाखदत्त ने अपने विचारों में जिस राजतंत्रात्मक व्यवस्था का उल्लेख किया है उसमें लोक कल्याणकारी राज्य के तत्त्व दिखायी पड़ते हैं।

मंत्री- राज्य के सात अंगों में मंत्री का स्थान दूसरा है। **अर्थशास्त्र** में स्पष्ट रूप से कहा गया था कि राजा अकेले राज्य का संचालन नहीं कर सकता-सहायसाध्यं राजत्वं चक्रमेकं न वर्तते।[26] विशाखदत्त ने शासन कार्य के संचालन में मंत्रियों के योगदान का उल्लेख किया है। **मुद्राराक्षस** में इसका वर्णन मिलता है कि विषम परिस्थितियों में दृढ़ रहने वाला राजा अपने विश्वासपात्र मंत्रियों की सहायता से कठिन राज्य भार को धारण करता है।[27] **मुद्राराक्षस** में एक से अधिक मंत्रियों का उल्लेख मिलता है (मन्त्रिणः)[28]। इससे यह संकेत मिलता है कि शासन कार्य के संचालन के लिए एक मन्त्रि-परिषद् थी जिसके सदस्यों की संख्या आवश्यकता के अनुरूप होती थी। विशाखदत्त ने मंत्रियों के विभिन्न गुणों का उल्लेख किया है- विवेकशीलता, राजा के प्रति दृढ़ भक्ति, निःस्वार्थता, पराक्रम एवं राजनीति का ज्ञान।[29]

---

23 मुद्राराक्षस 2.18
24 मुद्राराक्षस 3.5
25 मुद्राराक्षस 3.10, 6.9, 6.18
26 कौ. 17
27 मुद्राराक्षस 3.3
28 मुद्राराक्षस 3.12, 4.8
29 मुद्राराक्षस 1.14, मुद्रा अंक पृ.-93, मुद्रा 1.23

उपधा- धर्म, अर्थ एवं काम तथा भय की विभिन्न दशाओं में मंत्रियों की परीक्षा लेने का विचार अर्थशास्त्र के विद्वानों ने व्यक्त किया था। **मुद्राराक्षस** में अमात्य राक्षस की विविध प्रकार की परीक्षा लिये जाने का उल्लेख मिलता है। जहाँ तक मंत्री के धर्म का प्रश्न है, मंत्री का धर्म राजा के प्रति निष्ठा रखते हुए अपने कर्तव्य का पालन करना माना गया है। इस दृष्टि से अमात्य राक्षस अन्त तक नन्दवंश के प्रति निष्ठावान् बना रहता है- पृथिव्यां स्वामिभक्तानां प्रमाणे परमे स्थितः।[30]

अर्थशास्त्र परम्परा के अन्तर्गत मंत्रणा की गोपनीयता पर बल दिया गया था।[31] विशाखदत्त ने कौटिल्य के समान इस मत का उल्लेख किया है कि राजा की सेवा वही व्यक्ति कर सकता है जो स्वराष्ट्र चिन्तन के उपायों को जानता है, जो राज्यमण्डल के मर्म को समझता है एवं मंत्रणा को गुप्त रख सकता है।[32] **मुद्राराक्षस** में उल्लेख मिलता है कि मंत्रिमण्डल द्वारा जो निर्णय लिया जाता है वह राजा की स्वीकृति के लिए भेजा जाता है- "आपकी सिद्धि सचिवायत है अतः फल का पता लगाने से आपका क्या प्रयोजन है।[33]

सप्तांग के अन्तर्गत कौटिल्य ने **अर्थशास्त्र** में राज्य को पुर और जनपद में इन दो प्रमुख क्षेत्रों में विभक्त किया था तथा इन दोनों क्षेत्रों में पृथक्-पृथक् शासन व्यवस्था की योजना प्रस्तुत की थी। राज्य के प्रमुख अंग के रूप में कौटिल्य ने कोष के महत्त्व को प्रतिपादित किया था। राज्य के सम्पूर्ण व्यापार कोष पर निर्भर होते हैं अतः राजा को सर्वप्रथम कोष पर ध्यान देना चाहिए-"अर्थ एव प्रधानः इति कौटिल्यः"। सप्तांग परम्परा में कोष और मित्र को राज्य के अन्य अंगों के रूप में उल्लेख किया गया था। विशाखदत्त के विचारों में राज्य के सप्तांग के रूप में पुर, जनपद, कोष, बल और मित्र का विशद रूप से उल्लेख किया है। **मुद्राराक्षस** में अश्व बल, गज बल, रथ बल तथा पैदल सेना का अनेक स्थानों पर उल्लेख मिलता है। इसी प्रकार पुर और जनपद के निर्माण एवं जनपद के प्रशासन एवं निर्माण के सम्बन्ध में **मुद्राराक्षस** में विचार व्यक्त किया गया है। उसने राज्य की समृद्धि, सुरक्षा तथा सुव्यवस्था की दृष्टि से कोष को आवश्यक माना है। राजा नन्द के विशाल कोष का उल्लेख **मुद्राराक्षस** में मिलता है।

---

30 मुद्राराक्षस 2, 22

31 कौ. 1, 15

32 मुद्राराक्षस 2, 1

33 मुद्राराक्षस अंक 3, पृ. 267

विशााखदत्त का यह विचार है कि कोष का दुरुपयोग करने पर राज्य का विनाश हो जाता है।

अन्तर्राज्यीय सम्बन्ध- अर्थशास्त्र परम्परा में अन्तर्राज्यीय सम्बन्धों को अत्यन्त महत्त्व दिया गया था। डॉ0 सुरेन्द्र नाथ मित्तल ने लिखा है कि कौटिल्य **अर्थशास्त्र** का चौथाई भाग- **मनुस्मृति** में न्याय व्यवस्था को छोड़कर शेष राज्य व्यवस्था का चौथाई भाग, **शुक्रनीति** का बीसवाँ भाग तथा **अग्नि पुराण** का पाँचवाँ भाग अन्तर्राज्यीय सम्बन्धों से जुड़ा हुआ है।[34] अर्थशास्त्र के विचारकों ने अन्तर्राज्यीय सम्बन्धों में चक्रवर्ती राजा के आदर्श स्वरूप का उल्लेख किया था। इसकी प्राप्ति के दो प्रमुख साधन माने थे।

(1) मण्डल (2) षड्गुण्यनीति तथा चार उपाय

मण्डल के अन्तर्गत मूल रूप से चार राजाओं का उल्लेख किया गया था- विजिगीषु, शत्रु, मध्यम एवं उदासीन।[35] **मुद्राराक्षस** में विजिगीषु राजा का आदर्श प्रस्तुत किया गया है। इसमें गंगा के जल से शीतल होने वाली हिमालय की चोटियां तथा अनेक रंगों वाले रत्नों से शोभायमान समुद्र तक चन्द्रगुप्त के राज्य की सीमाओं के विस्तार की कामना की गई है।[36] विशाखदत्त ने इस बात पर बल दिया है कि साधारण व्यक्तियों के समान राजाओं को शत्रु या मित्र नहीं बनाना चाहिए क्यों नीतिशास्त्र के नियमानुसार प्रयोजनवश मित्र शत्रु बन जाते हैं तथा शत्रु मित्र बन जाते हैं।[37]

षड्गुण्यनीति- अर्थशास्त्र के विचारकों ने विजय की कामना करने वाले राजा के लिए अपनी शक्तियों के विस्तार के साथ षड्गुण्यनीति के प्रयोग पर बल दिया था इसके अन्तर्गत-सन्धि, विग्रह, यान, आसन, संश्रय एवं द्वैधीभाव का उल्लेख किया था।[38] **मुद्राराक्षस** में यह उल्लेख मिलता है षड्गुणों के संयोग से सुदृढ़, चारों उपायों से संगठित नीति कभी असफल नहीं होती है।[39]

---

34 मित्तल पृ. 353
35 मनु 7.155, 156, कामन्दक 8.20
36 मुद्राराक्षस 3.19
37 मुद्राराक्षस 5.8
38 कौ. 7.1, मनु 7.160
39 मुद्राराक्षस 6.4

उपाय- अन्तर्राज्यीय सम्बन्धों के संचालन में साम, दान, दण्ड एवं भेद इन उपायों का महत्त्व **अर्थशास्त्र** में प्रतिपादित किया गया था।[40] विशाखदत्त ने भी इन उपायों का उल्लेख किया है।[41] **मुद्राराक्षस** में वर्णन मिलता है कि दाननीति द्वारा मित्रों के मण्डल का विस्तार किया जा सकता है। अमात्य राक्षस धन देकर ऐसे लोगों की नियुक्ति करता है जो अवसर पाकर शत्रु राजा की हत्या एवं उसके राज्य में अशान्ति पैदा करने का प्रयत्न करते हैं।[42] विशाखदत्त ने विविध रूपों में प्रयुक्त होने वाली दण्डनीति का उल्लेख किया है- मेरे साथ पढ़ने वाला इन्दू शर्मा नामक ब्राह्मण है जो शुक्राचार्य की बनाई गई दण्डनीति में पारंगत है।[43] **मुद्राराक्षस** में भेदनीति में कुशल शत्रुओं का उल्लेख मिलता है।[44]

गुप्तचर व्यवस्था- अर्थशास्त्र के विचारकों ने आन्तरिक शान्ति एवं सुरक्षा तथा अन्तर्राज्यीय सम्बन्धों के संचालन की दृष्टि से गुप्तचरों के महत्त्वपूर्ण कार्यों का उल्लेख किया था।[45] विशाखदत्त ने भागुरायण, जीवसिद्धि, छपणक, जैसे गुप्तचरों का उल्लेख किया है जो विभिन्न प्रकार का वेश धारण कर राज्य में विचरण करते हैं।[46] शत्रु को दुर्बल बनाने एवं उसकी नीतियों का ज्ञान प्राप्त करने तथा शत्रु राज्य में असन्तोष उत्पन्न करने का कार्य गुप्तचर करते हैं। समकालीन राजनीतिक चिन्तन के अन्तर्गत भी पाश्चात्य विचारकों ने गुप्तचरों के उक्त प्रकार के कार्यों का उल्लेख किया है। अनेक देशों में गठित गुप्तचर संस्थायें अपने राज्य के हितों को प्राप्त करने के लिए उपरोक्त प्रकार के कार्यों को करती हैं।

कूटनीति- अन्तर्राज्यीय सम्बन्धों के संचालन में कूटनीतिक साधनों के महत्त्व का विचार अर्थशास्त्र की देन है। कौटिल्य ने कूटनीतिक साधनों के अन्तर्गत-माया, उपेक्षा एवं इन्द्रजाल का उल्लेख किया था। विशाखदत्त ने अर्थशास्त्र के विचारकों के समान कूट युद्ध पर बल दिया है। जीर्णविष नामक गुप्तचर कहता है "बड़े आश्चर्य की बात है,

---

40 कौ. 1.14, मनु 7.109, याज्ञ 1.346

41 मुद्राराक्षस 6.4

42 मुद्राराक्षस अंक 3, पृ. 199

43 मुद्राराक्षस अंक 1, पृ. 86

44 मुद्राराक्षस अंक 2, पृ. 224

45 कौ. 1.11

46 मुद्राराक्षस अंक 1, पृ. 86

एक ओर चाणक्य की कूटनीति का अनुकरण करते हुए चन्द्रगुप्त को देखता हूँ तो ऐसा प्रतीत होता है कि मानों अमात्य राक्षस के प्रयत्न असफल हो रहे हैं।[47] कूटनीतिक उपायों का उल्लेख धर्मशास्त्रों में नहीं किया गया था, विशाखदत्त के ये विचार अर्थशास्त्र से प्रभावित थे।

निष्कर्ष- विशाखदत्त के राजनीतिक विचारों का अध्ययन करने से यह स्पष्ट होता है कि उन्होंने धर्मशास्त्र की सामाजिक व्यवस्था तथा अर्थशास्त्र के राजनीतिक विचारों के बीच सम्बन्ध स्थापित करने का प्रयत्न किया है। कौटिल्य के पश्चात् जिस मिश्रित परम्परा की स्थापना हुई विशाखदत्त में उसकी प्रतिच्छाया दिखाई पड़ती है। किन्तु उसके राजनीतिक विचार धर्मशास्त्र परम्परा की अपेक्षा अर्थशास्त्र परम्परा की ओर अधिक झुके हुए प्रतीत होते हैं। विशाखदत्त ने राज व्यवस्था के संचालन की दृष्टि से गुप्तचर व्यवस्था एवं कूटनीतिक साधनों के प्रयोग पर अधिक बल दिया है।

●●

---

47 मुद्राराक्षस अंक 2, पृ. 148

प्रातिशाख्य तथा शिक्षा ग्रन्थों में स्वरभक्ति-विवेचन

डॉ० मानसिंह

कुरुक्षेत्र

'स्वरभक्ति' शब्द की व्याख्या तीन प्रकार से की गई है :

(१) स्वर-वर्ण के द्वारा भक्ति अर्थात् विभाग या विभक्त करना- "स्वरेण स्वरवर्णेन भक्तिर्विभाग:" (भक्ति: = भज विश्राणने)।[१] प्राय: रेफ अथवा लकार के पश्चात् व्यंजन आने पर रेफ अथवा लकार के उच्चारण में असुविधा होती है, जिसे दूर करने के लिए कुछ विशेष परिस्थितियों में एक अतिह्रस्व स्वर-वर्ण का आगम कर संयुक्त व्यंजन को दो भागों में विभक्त कर लिया जाता है, जिससे उनका उच्चारण सुकर हो जाता है। यही 'स्वरभक्ति' है। यथा- बर्हि: (वा० सं० २१.४८) = बर् (ऋ) हि:, उर्प बल्हाम् (वा० सं० २३.५१) = उर्प बल् (ऌ) हाम्।

(२) स्वर-वर्ण का भाग अथवा अंश - "स्वरस्य स्वरवर्णस्य भक्तिर्भागोऽवयव एकदेशो वा स्वरभक्ति:" (भक्ति: = भजि भाषार्थ:)।[२] एकमात्राकालयुक्त ह्रस्व स्वर-वर्ण का स्वरभक्ति वाला अतिह्रस्व स्वर-वर्ण कुछ भाग अथवा अंश (अर्द्ध चतुर्थ अथवा अष्टम मात्रा) होने से उसे 'स्वरभक्ति' संज्ञा से अभिहित किया जाता है। सोमयार्य ऐसा ही मानते हैं।[३]

(३) स्वर-वर्ण के समान भक्ति अर्थात् धर्म वाली - "स्वरस्यैव भक्तिर्धर्मो यस्या: सा स्वरभक्ति:" (भक्ति: = भज सेवायाम् ; भज्यत इति)। संयुक्त व्यंजन के मध्य में उच्चरित यह अतिह्रस्व स्वर स्वर-वर्ण के समान धर्म वाला होने से स्वरभक्तिसंज्ञक होता है। गार्ग्य गोपालयज्वा ने ऐसा ही स्वीकार किया है।[५]

---

१. माधवीया धातुवृत्ति, चुरादिगण, १७६ (भाजयति)।

२. सैव, चुरादिगण, १९५ (भनक्ति)।

३. 'तैत्तिरीय-प्रातिशाख्य, २१.१५ पर 'त्रिभाष्यरत्न': स्वरस्य भक्ति: स्वरभक्ति:। योऽस्य रेफस्य समानकरण: स्वर: तद्भक्ति: स्यात्। ऋकारश्चास्य जिह्वाग्रकरणत्वेन रश्रुत्या चसमानधर्म:। भक्ति: अवयव: एकदेश इति यावत्।

४. माधवीया धातुवृत्ति, भ्वादिगण, ७.२० (भजति)।

५. 'तैत्तिरीय-प्रातिशाख्य', २१.१५ पर' वैदिकाभरणं: भज्यत इति भक्ति: धर्म:। स्वरस्येव भक्तिर्यस्य स तथोक्त: स्वरधर्मो भवतीति यावत्।

स्वरभक्ति के स्थल -

स्वरभक्ति कहाँ-कहाँ होती है, इस विषय में पर्याप्त मतभेद है:

(१) 'याज्ञवल्क्यशिक्षा' के अनुसार रेफ तथा लकार के बाद में यदि ऐसे ऊष्म (श, ष, स तथा ह) हों जिनके कि परे स्वर-वर्ण हों तो (रेफ तथा ऊष्म के मध्य) स्वरभक्ति होती है।[६] स्वरभक्ति के परिणामस्वरूप रेफ तथा लकार का उच्चारण एकारसहित ('रे' तथा 'ले' के रूप में) होता है।[७] यथा - 'दर्शतम् '(वा० सं० ३८.१७) = 'दरेशतम् '; शतवल्शः '(वा० सं० ५.४३) = 'शतवलेशः'। रेफ तथा लकार से सम्बद्ध स्वरभक्ति और रेफ एवं लकार के एकारसहित उच्चारण का विधान 'केशवी-शिक्षा,[८]' 'लघुमाध्यन्दिनीया-शिक्षा',[९] 'स्वरभक्तिलक्षणशिक्षा'[१०] तथा 'वर्णरत्नप्रदीपिका-शिक्षा'[११] में भी किया गया है।

'वाजसनेयि-प्रातिशाख्य' में 'स्वरभक्ति' शब्द के प्रयोग के बिना ही तद्विषयक नियम का प्रतिपादन करते हुए कहा गया है कि बाद में स्वरपरक ऊष्म-वर्ण होने पर रेफ तथा लकार सर्वत्र (क्रमशः) ऋ-वर्ण तथा ऌ-वर्ण (के सदृश) ध्वनियों से व्यवहित हो जाते हैं।[१२]

आचार्य शौनक के अनुसार स्वरपूर्व तथा व्यंजनपरक रेफ के बाद में ऋ- वर्णात्मक स्वरभक्ति उत्पन्न होती है।[१३] यथा- 'यदुद्य कर्हि कर्हि चित् (ऋ० ८.७३.५) में प्रयुक्त 'कर्हि पद का उच्चारण होगा - 'कर् (ऋ) हिं; अर्चन्त्यर्कमर्किणः (ऋ.१.१०.१) का उच्चारण होगा-

---

६. याज्ञवल्क्यशिक्षा (सं० अमरनाथ शास्त्री, काशी, वैक्रमाब्द २०१९), वर्णप्रकरण, १७ कः
रलाभ्यां पर ऊष्माणो यत्र स्युः स्वरितोदयाः (स्वरोदयाः?)।
स्वरभक्तिरसौ ज्ञेया पूर्वमाक्रम्य पठ्यते॥

७. सैव, वर्णप्रकरण, १९; लघुमाध्यन्दिनीया-शिक्षा, १०; २८: ऋकारः खलु सर्वत्र ह्येकारसदृशो भवेत्।

८. पद्य ४ (शिक्षासङ्ग्रहः, सं० रामप्रसादत्रिपाठी, सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालय, वाराणसी, १९८९)।

९. पद्य १०, ११, २८ (शिक्षासङ्ग्रहः , पृ० ९३-९४, ९५)।

१०. पद्य १८ (शिक्षासङ्ग्रहः, पृ० १४४)

११. पद्य ५२-५५ (शिक्षासङ्ग्रहः, पृ.१००)

१२. ४.१७: रलावृलृवर्णाभ्यामूष्मणि स्वरोदये सर्वत्र।

१३. ऋक्प्रातिशाख्य, ६.४६ : रेफात्स्वरोपहिताद्व्यञ्जनोदयादृकारवर्णा स्वरभक्तिरुत्तरा।

अर् चन्त्यर (ऋ) (ऋ) कमुर् (ऋ) किर्णः। यद्यपि आचार्य शौनक ने रेफ के बाद में ही स्वरभक्ति का विधान किया है, यह विधान नहीं किया कि लकार के बाद में भी स्वरभक्ति का आगम होता है तथापि भाष्यकार उवट ने ऋक्प्रातिशाख्य ६.५२ के अपने भाष्य में 'जल्हवः' पद को स्वरभक्ति के उदाहरण के रूप में प्रस्तुत किया है और १.३.२ के भाष्य में स्पष्टतः यह कहा है कि स्वरभक्ति रेफ अथवा लकार से सम्बद्ध होती है, रेफ के बाद वाली स्वरभक्ति रेफसदृश होती है तथा लकार के बाद वाली लकारसदृश ।[१४] इस प्रकार शतवल्शः (ऋ ३.८.११) तथा जल्हवः (ऋ ८.६१.११) के उच्चारण में स्वरभक्ति लकार के सदृश अर्थात् ऌवर्णरूपा होगी। भाष्यकार उवट का लकार के बाद में स्वरभक्ति की सत्ता मानना सर्वथा संगत प्रतीत होता है, क्योकि रेफ तथा लकार का घनिष्ठ सम्बन्ध है, अतः एक के विषय में विहित नियम दूसरे पर भी लागू होता है।[१५]

(२) आचार्य शौनक के मत में सघोष अभिनिधान (विच्छेद) के बाद में भी स्वरभक्ति उत्पन्न होती है[१६], यदि बाद में स्पर्श अथवा ऊष्म वर्ण हो। यथा- 'अर्वाग् देवाः' (ऋ १०.१२९.६) में सघोष अभिनिहित[१७] गकार के बाद में स्वरभक्ति की उत्पत्ति होती है।

(३) आचार्य गार्ग्य के मत में यम के बाद में नासिक्या (नासिकास्थान वाली) स्वरभक्ति होती है।[१८] यथा- 'पलिक्नीरित्' (ऋ.५.२.४) परिज्मानमिव (ऋ.१.१२७.२) । यहाँ ककार तथा जकार अपने-अपने यमों (नासिक्यवर्णों कँ, जँ) को प्राप्त हो जाते हैं[१९], जिनके बाद में नासिक्या स्वरभक्ति का आगम होता है।

(४) कतिपय आचार्य रेफपूर्व स्वरभक्ति ही कि सत्ता मानते हैं[२०], अर्थात् रेफ के बाद में ही

---

१४. सा स्वरभक्तिः पूर्वं रेफं लकारं वा भजते। रेफादुत्तरा रेफसदृशी भवति लकारादुत्तरा लकारसदृशी भवति।

१५. वर्मा, वीरेन्द्रकुमार, ऋग्वेद-प्रातिशाख्य (एक परिशीलन), काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, १९७२, पृ० ६९-७०।

१६. ऋक्प्रातिशख्य, ६.४७ : विच्छेदात्स्पर्शोष्मपराच्च घोषिणः।

१७. तदेव ६.१७ : अभिधानं कृतसंहितानां स्पर्शान्तस्थानामपवाद्य रेफम्।
संधारणं संवरणं श्रुतेश्च स्पर्शोदयानाम् ॥

१८. तदेव, ६.३६ : यमान्नासिक्या स्वरभक्तिरुत्तरा गार्ग्यस्य।

१९. तदेव, ६.२९ : स्पर्शा यमाननुनासिकाः स्वान्परेषु स्पर्शेष्वनुनासिकेषु।

२०. तदेव, ६.५१ : रेफोपधामपरे विद्यमानाम्।

स्वरभक्ति का आगम स्वीकार करते हैं, अन्यत्र नहीं। यथा- कर्हि (ऋ ८.७३.५) कर (ऋ) हिं। तैत्तिरीय-प्रातिशाख्य' के अनुसार भी रेफ तथा ऊष्म का संयोग होने पर रेफ-स्वरभक्ति होती है;[२१] और यह सोमयार्य की व्याख्या के अनुसार करण (जिह्वाग्र) तथा श्रुति की समानता के कारण ऋकार के रेफ का समानधर्म होने से ऋकारावयवरूपा होती है।[२२] शौनकीया चतुरध्यायिका' में भी रेफ के बाद में स्वरपरक ऊष्मवर्ण होने पर अकार के अर्द्धभागसदृश अथवा कतिपय आचार्यों के मत में चतुर्थभागसदृश स्वरभक्ति का विधान किया गया है।[२३] यथा- अर्यमा; पर्व।

(५) कतिपय आचार्यों के मत में अक्रान्त (अद्विरुक्त) ऊष्मवर्ण बाद में होने पर स्वर-भक्ति की सत्ता होती है,[२४] अर्थात् अद्विरुक्त ऊष्मवर्ण परे होने पर रेफ तथा लकार के बाद में स्वरभक्ति होती है। यथा - 'वर्षम्' (ऋ० ५.५८.७); कर्हि (ऋ० ८.७३.५); अदर्शि (ऋ० १.४६.११); 'जर्ल्हुवः' (ऋ० ८.६१.११)। इन आचार्यों के अनुसार 'वृष्ण्यानि ' (ऋ० ५.८३.३) तथा ' अदश्शर्यायती' (ऋ० ७.८१.१) आदि में द्विरुक्त ऊष्मवर्ण (षकार तथा शकार) होने से स्वरभक्ति नहीं होती।

(६) कुछ आचार्य सर्वत्र स्वरभक्ति का अभाव मानते हैं।[२५] यथा- 'वृष्ण्यानि ' (ऋ० ५.८३.३) ; अग्निर्हत्यम् ' (ऋ० १०.८०.३); अर्वाग् देवाः' (ऋ० १०.१२९.६)।

स्वरभक्ति के भेद-

'ऋक्प्रातिशाख्य(के अनुसार स्वरभक्ति दो प्रकार की होती है- दीर्घ तथा ह्रस्व। ऊष्मवर्ण बाद में होने पर स्वरभक्ति दीर्घ होती है।[२६] यथा -कर्हि' (ऋ० ७३५); 'अदर्शि' (ऋ० १.४६.११); तल्हवः' (ऋ० ८.६१.११); 'शतवल्शः' (ऋ० ३.८.११); यहाँ रेफ/लकार के बाद में ऊष्मवर्ण हकार तथा शकार होने से स्वरभक्ति दीर्घ है। ह्रस्व स्वरभक्ति दो स्थितियों में होती है: (१) बाद में ऊष्मातिरिक्त अन्य वर्ण होने पर; यथा- 'अर्चन्त्यर्कमर्किणः ' (ऋ० १.१०.१):

---

२१. तैत्तिरीय-प्रातिशाख्य, २१.१५ : रेफोष्मसंयोगे रेफस्वरभक्तिः।

२२. तदेव, २१.१५ पर 'त्रिभाष्यरत्नः' ऋकारश्चास्य जिह्वाग्रकरणत्वेन श्रुत्या च समान धर्मः। एतदुक्तं भवति। भवति।- ऋकारस्यावयवो भवतीत्यर्थः।

२३. शौनकीया- चतुरध्यायिका, १.१०१ : रेफादूष्मणि स्वरपदे स्वरभक्तिरकारस्यार्धं चतुर्थमित्येके।

२४. ऋक्प्रातिशाख्य, ६.५२ : अक्रान्तोष्मप्रत्ययाभावामेके।

२५. तदेव ६.५० : सर्वत्रैके स्वरभक्तेरभावम् ।

२६. तदेव ६.४८ : द्राघीयसी तूष्मपरा।

यहाँ तीनों स्थलों पर स्वरभक्ति के बाद में ऊष्मवर्ण न होकर स्पर्श-वर्ण (क्रमशः चकार, ककार तथा ककार) हैं; (२) द्विरुक्त ऊष्मवर्ण बाद में होने पर[२७]; यथा- वृ्ष्यांन् ' (ऋ० ५. ८३.३); 'अ्दुश्श्र्यायुती' (ऋ० ७.८१.१)।

'याज्ञवल्क्यशिक्षा' में अधोनिर्दिष्ट पाँच स्वरभक्तियों का सोदाहरण प्रतिपादन किया गया है :

(१) कारिणी : रेफ तथा हकार का संयोग होने पर ; यथा- 'दे्वम्ब्र्हिः' (वा०सं० २१. ४८)।

(२) कुर्विणी : लकार तथा हकार का संयोग होने पर ; यथा- 'उर्प बल्हामसि' (वा० सं० २३.५१)।

(३) हरिणी : रेफ तथा शकार का संयोग होने पर ; यथा- 'दर्श्तम्' (वा०सं० ११.३७)।

(४) हरिता : लकार तथा शकार का संयोग होने पर ; यथा - श्तवल्शा' (वा० सं० १२. १००)।

(५) हंसपदा : रेफ तथा षकार का संयोग होने पर ; यथा- 'वर्षो् वर्षीयसि- (वा० सं० ६.११)।[२८]

यों तो रेफ तथा लकार के साथ चार ऊष्मवर्णों (श,ष, स तथा ह) के योग से अष्टविधा स्वरभक्ति फलित होती है; किन्तु रेफ के पश्चात् दन्त्य सकार को मूर्धन्यादेश षकार हो जाने से तथा संहिताओं में लकार के बाद में मूर्धन्य षकार तथा दन्त्य सकार का प्रयोग न मिलने से तीन

---

२७. तदेव, ६.४९ : इतरा क्रमे।

२८. याज्ञवल्क्यशिक्षा, वर्णप्रकरण, १३-१६ :

करिणी कुर्विणी चैव हरिणी हरिता तथा।
तद्वद्धंसपदा नाम पञ्चैताः स्वरभक्तयः॥१३॥
करिणी रहयोर्योगे कुर्विणी लहकारयोः।
हरिणी रशयोर्योगे हरिता लशकारयोः॥१४॥
या तु हंसपदा नाम सा तु रेफषकारयोः।
देवम्ब्र्हिश्च करिणी उर्प बल्हेति कुर्विणी॥१५॥
हरिणी दर्श्तमिति श्तवल्शेति हारिता।
व्वर्षो् व्वर्षीयसीत्याहुस्तथा हंसपदेति च॥१६॥

स्वरभक्ति-भेद कम हो जाते हैं; अतः पञ्चविध भेद ही रह जाते हैं।[२९] इन्हीं पाँच भेदों का प्रतिपादन याज्ञवल्क्यशिक्षाकार ने किया है। स्वर-भक्ति के इन पाँच भेदों का वर्णन 'स्वरभक्तिलक्षणशिक्षा',[३०] 'माण्डूकी-शिक्षा'[३१] तथा 'लोमशी-शिक्षा'[३२] में भी किया गया है।

स्वरभक्ति के उच्चारण में मात्रा-काल

'ऋक्प्रातिशाख्य' के अनुसार दीर्घ (ऊष्मवर्णपरा) स्वरभक्ति अर्द्धमात्राकाल वाली होती है[३३] और ह्रस्व (बाद में ऊष्मातिरिक्त अन्य वर्ण वाली) स्वरभक्ति अर्द्ध-मात्रा से न्यून अर्थात् चतुर्थमात्राकाल वाली है।[३४] 'शौनकीया-चतुरध्यायिका' के अनुसार स्वरपरक ऊष्मवर्ण बाद में होने पर रेफ के पश्चात् अकार से आधी (१/२) मात्रा वाली अथवा कतिपय आचार्यों के मतानुसार चतुर्थ (१/४) मात्रा वाली स्वरभक्ति उत्पन्न होती है; (ऊष्मातिरिक्त) अन्य किसी व्यंजन से पूर्व तथा रेफ के बाद में आने वाली स्वरभक्ति चतुर्थ (१/४) अथवा अष्टम (१/८) मात्राकाल वाली होती है।[३५]

'याज्ञवल्क्यशिक्षा' में कहा गया है कि रेफ तथा लकार के सदृश ऋकार तथा ऌकार में स्वरभक्ति (रे तथा ले में विद्यमान एकार) का उच्चारण द्विमात्रक एकार से कुछ पृथक् न्यून अर्द्धमात्रायुक्त स्वर के रूप में करना चाहिए।[३६] यही 'वर्णरत्नप्रदीपिका-शिक्षा' को भी मान्य

---

२९. श्रीकृष्ण शर्मा, ''शिक्षाग्रन्थों में स्वरभक्ति : एक विश्लेषण'', कुरुक्षेत्र-विश्वविद्यालय कुरुक्षेत्र शोध-पत्रिका, अंक २६-२७, १९९२-९३, पृ० २४४।

३०. पद्य ३६-४० (शिक्षासंग्रहः, पृ० १४६)

३१. पद्य १०२-१०३ (शिक्षासंग्रहः, पृ० ३९०)

३२. पद्य २-४ (शिक्षासंग्रहः, पृ० ३७६; करिणी= करेणुः)।

३३. १.३३ : द्राघीयसी सार्द्धमात्रा।

३४. १.३५ : अर्धोनान्या।

३५. १.१०१-१०२ : रेफादूष्मणि स्वरपरे स्वरभक्तिरकारस्यार्धं चतुर्थमित्येके। अन्यस्मिन्व्यञ्जने चतुर्थमष्टमं वा।

३६. वर्णप्रकरण, १९ :
अर्धमात्रास्वरं किञ्चित् पृथङ्न्यूनमिवोच्चरन् ।
ऋकारे च ऌकारे च हृत्कण्ठमनसापि च॥

है।[३७] यह 'ऋक्प्रातिशाख्य' की दीर्घस्वरभक्तिहेतु अर्द्धमात्राकाल-व्यवस्था से मेल खाता है।

स्वरभक्ति का स्वरूप

आचार्य शौनक ने स्वरभक्ति के उच्चारण को ऋ-वर्णात्मक माना है;[३८] यथा- 'कर्हि' (ऋ० ८.७३.५) = कर् (ऋ) हिं; 'अर्चन्त्युर्कमुर्किर्णः' (ऋ० १.१०.१) = अर् (ऋ) चरन्त्युर् (ऋ) कमुर् (ऋ) किर्णः। उन्होंने अन्य आचार्यों के मतों का निर्देश करते हुए कहा है कि कतिपय आचार्यों के अनुसार स्वरभक्ति पूर्ववर्ती स्वर-वर्ण के स्वरूप वाली होती है; यथा- 'धूर्षदम्' (ऋ) १.१४३.७) = 'धूरूषदम्'; और कतिपय आचार्यों के अनुसार उत्तरवर्ती स्वर-वर्ण के स्वरूप वाली होती है; यथा- 'बर्हिषदः' (ऋ० ९.६८.१) = 'बरिहिषदः'।[३९]

'शौनकीया-चतुरध्यायिका' तथा सामवेदीय 'नारदी-शिक्षा' में स्वरभक्ति को अकाररूपा माना गया है;[४०] और अथर्ववेदीया 'माण्डूकी-शिक्षा' में इसे इकार रूपा मानकर अकाररूपा एवम् उकाररूपा को सदोष घोषित किया गया है।[४१]

'याज्ञवल्क्यशिक्षा', 'लघुमाध्यन्दिनीया-शिक्षा', 'केशवी-शिक्षा,' 'स्वरभक्ति-लक्षण-शिक्षा' तथा 'वर्णरत्न प्रदीपिका-शिक्षा' के अनुसार स्वरभक्ति की स्थिति में ऊष्मपरक रेफ तथा लकार

---

३७. पद्य ४२ (शिक्षासंग्रहः, पृ० ९९):
ऋलोर्मध्ये भवत्यर्द्धमात्रा रेफलकारयोः।
तस्मादस्पष्टता न स्यात्सम्भवे ऋऌकारयोः॥

३८. ऋक्प्रातिशाख्य, ६.४६ ....ऋकारवर्णा स्वरभक्तिरुत्तरा।

३९. तदेव, ६.५३ : पूर्वोत्तरस्वरसरूपतां च।

४०. शौनकीया -चतुरध्यायिका, १.१०१ : रेफादूष्मणि स्वरपरे स्वरभक्तिरकारस्यार्धं चतुर्थमित्येके। नारदीया-शिक्षा, २.६.८ : शषसेषु विवृता तु हकारे संवृतां विदुः।

४१. माण्डूकी-शिक्षा, १००-१०१ (शिक्षासंग्रहः, पृ० ३८९-३९०):
सम्यगेनां विजानीयाद् द्वौ दोषौ परिवर्जयेत् ॥१००॥
सम्यगेनां यदा पश्येच्छतवलिशेति निदर्शनम्।
अकारं चाप्युकारं च विच्छिन्नं विवृतं तथा॥१०१॥

का उच्चारण एकारसहित (रे तथा ले के रूप में) होता है,[४२] जिससे सिद्ध होता है कि ऋकार तथा ऌकार में स्वरभक्ति रे तथा ले में विद्यमान एकार के स्वरूप वाली है; वह द्विमात्रिक एकार से पृथक् न्यून अर्द्धमात्रायुक्त एकार जैसी होती है। यथा- 'दर्शतम्' (वा० सं० ३८.१७)= 'दरेशतम् '; शतवल्शः' (वा० सं० ५.४३)= 'शतवलेशः'। 'याज्ञवल्क्यशिक्षा तथा नारदी-शिक्षा में इकार तथा उकार रूपा स्वरभक्ति का निषेध किया गया है।[४३]

इस प्रकार स्वरभक्ति के स्वरूप के विषय में भी आचार्यों में मतैक्य नहीं है।

स्वरभक्ति में अक्षरत्वाभाव

अतिह्रस्व स्वर-वर्ण होने से स्वरभक्ति के 'अक्षर' होने का प्रसंग उपस्थित होता है; किन्तु आचार्य शौनक ने इसके अक्षरत्व का निषेध करते हुए कहा है कि स्वरभक्ति पूर्ववर्ती वर्ण से सम्बद्ध होने से पूर्ववर्ती अक्षर का अंग होती है।[४४] उवट के व्याख्यानुसार जिस रेफ या लकार व्यंजन के पश्चात् स्वरभक्ति होती है उस व्यंजनसहित वह पूर्ववर्ती स्वर-वर्ण का अंग होती है।[४५]

---

४२. द्रष्टव्य याज्ञवल्क्यश्ज्ञिक्षा, वर्णप्रकरण, १९ :
अर्धमात्रास्वरं किञ्चित् पृथङ्न्यूनमिनोच्चरन् ।
ऋकारे च ऌकारे च हृत्कण्ठमनसापि च॥
लघुमाध्यन्दिनीया-शिक्षा, १० : रेफो रेकत्वमाप्नोति शषहेतु परेषु। ११: ऌकारोऽपि च सावर्ण्यादिकारसदृशो भवेत् । २८ : ऋकारःखलु सर्वत्र ह्येकारसदृशो भवेत् । केशवी-शिक्षा, ४ : अहल्शल्यूदर्ध्वफस्य सैकारः प्राक् च। स्वरभक्तिलक्षणशिक्षा, १८ : ऊष्मोर्ध्व [illegible]स्योच्चारः सैकारो हल्युतो न चेत् ।
पितृणामिह पित्रणामित्यादि च निदर्शनम् ॥
वर्णरत्नप्रदीपिका-शिक्षा, ५४ : ऊष्मणामुपस्थितस्तु रेफो याति रेवर्णताम् ।
रेफत्वं पुनरायाति यद्यूष्माणोऽन्यसंय्युताः॥

४३. याज्ञवल्क्यशिक्षा, वर्णप्रकरण, १७ ; नारदी-शिक्षा, २.६.९ :
स्वरभक्तिं प्रयुञ्जानस्त्रीन्दोषान्परिवर्जयेत् ।
इकारं चाप्युकारं च ग्रस्तदोषं तथैव च ॥

४४. ऋक्प्रातिशाख्य, १.३२ : स्वरभक्तिः पूर्वभागक्षराङ्गम् ।

४५. तदेव, १.३२ पर भाष्य : रेफाद्वा लकाराद्वा यस्माद्व्यञ्जनादुत्तरा भवति तत्सहिता सा पूर्वस्य स्वरस्याङ्गं भवतीत्यर्थः।

यथा- 'अर्दर्शि' (ऋ० १.४६.११) में स्वरभक्ति अपने पूर्ववर्ती व्यंजन रेफसहित अपने पूर्ववर्ती स्वर-वर्ण अकार (द में विद्यमान) का अंग है; 'आर्ष्टिषेणः' (ऋ० १०.९८.५) में पूर्ववर्ती अकार का अंग है। अन्यत्र 'आर्त्नी' (ऋ० ६.७५.४) के प्रसंग में उवट का कथन है कि यहाँ स्वरभक्तिसहित रेफ पूर्ववर्ती स्वर-वर्ण आकार का अंग है और उसके उदात्त होने के कारण स्वरभक्ति सहित रेफ भी उदात्तवत् श्रुतिगोचर होता है उसी प्रकार 'पार्ष्ण्या' (ऋ० १.१६२. १७) में भी स्वरभक्ति सहित रेफ पूर्ववर्ती स्वर-वर्ण आकार का अंग है और उसके उदात्त होने के कारण स्वरभक्तिसहित रेफ भी उदात्तवत् सुनाई पड़ता है।[४६]

आचार्य शौनक का यह कथन भी महत्त्वपूर्ण है कि स्वरभक्ति संयोग का विच्छेद नहीं करती। यथा- 'या सुजूर्णिः श्रेणिः' (ऋ० १०.९५.६) यहाँ स्वरभक्ति के व्यवधान की स्थिति में भी रेफ से परवर्ती णकार को द्वित्व हो जाता है।

अतः स्पष्ट है कि स्वरभक्ति कोई स्वतन्त्र 'अक्षर' नहीं होती। अतिह्रस्वस्वरवर्णरूपा स्वरभक्ति में 'अक्षर' बनने अथवा संयोग का पूर्णतः विघात करने की सामर्थ्य नहीं होती।

स्वरभक्तिविषयक प्रकृत विश्लेषण से हम निम्न निष्कर्ष पर पहुँचते हैं :

(१) स्वरभक्ति का मूल प्रयोजन क्लिष्टोच्चारण- स्थलों में उच्चारण- सौकर्य है। याज्ञवल्क्यशिक्षाकार ने स्पष्टतः सम्यक्पाठ की सिद्धि इसका उद्देश्य निर्दिष्ट किया है।[४७] उच्चारणमात्र में इसका सन्निवेश किया जाता है; यह मूल संहिता का अंग नहीं होती। उच्चारणगत अशक्ति ही स्वरभक्ति का उत्पत्तिहेतु है। अतएव कतिपय आचार्य उसका सर्वत्र अभाव मानते हैं।[४८]

---

४६. तदेव १.२६ पर भाष्यः स्वरभक्तिसहितो रेफः पूर्वस्य स्वरस्याङ्गं तस्य चोदात्तत्वादुदात्तवच्छ्रूयते। ''पार्ष्ण्या'' तत्र रेफः स्वरभक्त्या सहितः पूर्वस्वरस्याङ्गं तस्य चोदात्तत्वादुदात्तवच्छ्रूयते। तुलनीय नारदी-शिक्षा, २.२. १५ : स्वरभक्तिस्तथा रेफः ।

४७. याज्ञवल्क्यशिक्षा, वर्णप्रकरण, १८ :

एतल्लक्षणपाख्यातं याज्ञवल्क्येन धीमता।

सम्यक्पाठस्य सिद्ध्यर्थं शिष्याणां हितकाम्यया॥

४८. ऋक्प्रातिशाख्य, ६.५० : सर्वत्रैके स्वरभक्तेरभावम् ।

(२) स्पर्श अथवा ऊष्म वर्णपरे होने पर सघोष अभिनिधान (विच्छेद) के बाद में[४९] (यथा- अर्वाग् देवाः') एवं द्विरुक्त ऊष्मवर्ण बाद में होने पर[५०] (यथा- वष्ष्यान् , अदुश्श्यायुती) शौनकसम्मत स्वरभक्ति; और यमों के बाद में गार्ग्याभिमत नासिक्या स्वरभक्ति[५१] (यथा- 'पलिक्नीरित् ; 'परिज्मानमिव') सर्वमान्य नहीं हो सकीं। ''याज्ञवल्क्यशिक्षा' में भी स्वरभक्ति प्रसंग में इनका ग्रहण नहीं किया गया है।

(३) 'याज्ञवल्क्यशिक्षा', 'स्वरभक्तिलक्षणशिक्षा', 'माण्डूकी-शिक्षा' तथा 'लोमशी-शिक्षा' में निर्दिष्ट करिणी (करेणु), कुर्विणी, हरिणी, हरिता तथा हंसपदा स्वरभक्ति-भेदनामों की सार्थकता मृग्य है।

(४) ऊष्मवर्णपरा स्वरभक्ति आधी (१/२) मात्राकाल वाली तथा ऊष्मेतर-व्यंजनपरा स्वरभक्ति प्रायः चतुर्थ (१/४) अथवा अष्टम (१/८) मात्राकाल वाली होती है।

(५) स्वरभक्ति के विविध स्वरूप मान्य रहे हैं: ऋ-वर्ण, ऌ-वर्ण, अकार, इकार, उकार तथा एकार। ' याज्ञवल्क्यशिक्षाकार को एकाररूपा (रे/ले) स्वर- भक्ति मान्य है; इकार तथा उकार रूपा स्वरभक्ति को उन्होंने सदोष घोषित किया है। स्वरभक्तिस्वरूप के इस वैविध्य का हेतु सम्भवतः शाखागत एवं लोकभाषागत उच्चारणवैशिष्ट्य है।

(६) अतिह्रस्वस्वरवर्णात्मिका होने पर भी स्वरभक्ति अक्षर नहीं होती और न ही वह संयोग का विघात करती है। स्वरभक्तिसहित रेफ/ लकार पूर्ववर्ती, अक्षर का अंग होता है; अतः उसका स्वर (उदात्तादि) भी पूर्ववर्ती, अक्षर के स्वरवत् ही श्रुतिगोचर होता है।

---

४९. ऋक्प्रातिशाख्य, ६.४७।

५०. ऋक्प्रातिशाख्य, ६.४९।

५१. ऋक्प्रातिशाख्य, ६.३६।

काव्यशास्त्रे गौणवृत्त्यनुप्रयोग इदम्प्रथमतया काव्यादर्शस्य योगदानम्।

विरूपाक्षः वी. जड्डिपालः
दिल्ली

ललितोचितस्य शब्दार्थशरीरस्य काव्यस्य विवेचकं हि शास्त्रं काव्यशास्त्रमित्युच्यते। एतद्धि काव्यशास्त्रं बीजरूपेण वेदेषूपलभ्यमानं भरतविरचिते समुपलभ्यमाने नाट्यशास्त्रे तदङ्गत्वेन निर्दिष्टमपि तत्र किञ्चिदेव प्ररूढम्। एतदनन्तरीणैर्मेधाविरुद्रामशर्मदण्डि-भामहोदभटरुद्रटवामनादिभिश्शास्त्रव्यवस्थापने महत्तमं योगदानं प्रस्तुतम्। तत्र दण्डिविरचितः काव्यादर्शाख्यः काव्यलक्षणमित्यपरनामकः काव्यशास्त्रग्रन्थः कतिपयेषु विषयेषु काव्यशास्त्रविषयक विवेचने कांश्चित् मूलबिन्दून् सम्प्रददौ। तत्रान्यतमो गुणवृत्तिसङ्कल्पनस्य विवेचनाविषयत्वेन साहित्यशास्त्रेऽनुप्रयोगः। अस्मिन् विषये काव्यादर्शस्य योगदानं किमिति विचार्यते।

गौणीवृत्तेर्विवेचनम्ः– प्रथमं तावत् गौणवृत्तिसङ्कल्पनं मीमांसाशास्त्रस्य ''तत्सिद्धिः[१]'' इति सूत्रे भाष्ये च समुपलभ्यते। आचार्यकुमारिलभट्टेन स्वकीये तन्त्रवार्तिकेऽस्य[२] भाष्यस्य विशिष्टं व्याख्यानं प्रस्तुतम्। एतदेव हि गौणीवृत्तिलक्षणावृत्योर्भेदकं प्रस्थानम्। अत्र प्राचीनाचार्याणां महाभाष्यकारपतंजल्यक्षपादानीनां गौणीवृत्तिलक्षणावृत्तिसम्बद्धा विचारास्संसूचिता अपि कुमारिलस्य गौणीवृत्तिविषयकं विवेचनं चतुरस्त्रतरम्। अतो गौणीवृत्तिविषयकं व्याख्यानं ६५०-६८० कि० श० मध्येऽतीव महत्त्वपूर्णमासीत्[३]। अयमेवांऽशोऽन्यशब्दार्थस्यान्यत्र सादृश्यसम्बन्धेनारोपरूपो गौणीरूपेणाभिहितस्तन्काव्यचमत्काराय दण्डिनैवैदम्प्राथम्येन काव्यशास्त्रविवेचकदृष्टौ नीतः[४]।

''का गौणीवृत्तिः'' आरोप्यारोपितयोर्यदि सादृश्यं सम्बन्धो भवति तर्हि तत्र मीमांसकानां मते लक्षणवृत्तेर्व्यतिरिक्ता गौणीनाम्नी वृत्तिर्भवति शब्दस्य[५]। गुणात् आगता गौणी। तस्या आगतः– ''प्रतिबोधितः''। गत्यर्थानां धातूनां ज्ञानार्थेऽपि स्वीकारात्। सोऽर्थो गौणः। शक्यस्य सादृश्यात्मकस्सम्बन्धो गुणस्तदधीना या वृत्तिस्सा गौणीवृत्तिः। एतदेवोक्तं तन्त्रवार्तिके ''गुणाच्च शब्दवृत्तिः[६]'' इति। अत्र कुमारिलभट्टैः रूपकोत्थापिकान्याः कस्याश्चित् पूर्वपक्षोपन्यस्ताया

---

१. पूर्वमीमांसासूत्रम् I. ४.२३

२. पूर्वमीमांसासूत्रम् I. ४.२३, पृ. सं. ३१३ (तन्त्रवार्तिकम्, आनन्दाश्रमतः प्रकाशितम्, १९७२ ई०

३. ज्येष्ठसमकालिको भट्टकुमारिलः, कनिष्ठसमकालिको दण्डी च ६५०-७२० कृ. श. मध्ये कुत्रापि बभूवतुरिति विमर्शकास्समामनन्ति।

४. निष्ठ्यूतोद्गीर्णवान्तादिगौणवृत्तिव्यपाश्रयम्।
अतिसुन्दरमन्यत्तु ग्राम्यकक्षां विगाहते।। काव्यादर्शः (दरभङ्गातः I. ९५ प्रकाशितः १९५७ ई०)

५. अभिधेयाविनाभूतप्रतीतिर्लक्षणोच्यते।
लक्ष्यमाणगुणैर्योगात् वृत्तेरिष्टा तु गौणता।।'' त. वार्तिके, पृ. सं. ३१३ पू. मी. सू. सं. I. ४.२३

६. पृ. सं. ३१६

गौणीवृत्तेर्विवेचना विहिता। तन्मतानुसारं ''समारोपिततद्भावो गौणः[७]'' तन्मते सिंहादिसदृशक्रियागुणदर्शनेन हि देवदत्तादयस्सामस्त्यपरिकल्पनया सारूप्यमापद्यन्ते[८]''।

एवञ्चास्य सङ्कल्पनस्य (कान्सेप्ट) ''अग्निर्माणवक'' इत्युदाहरणम्। अत्र तु नाग्नित्वाविनाभावेन माणवकः प्रतीयते। किन्तु

वह्नित्वलक्षितादर्थाद्यत्पैङ्गल्यादि गम्यते।
तेन माणवके बुद्धिस्सादृश्यादुपजायते[९]।।

काव्यशास्त्रे तु गौणीवृत्तेर्लक्षणावृत्तेश्च मध्ये किञ्चित्कालं भेदोऽवर्तत परं मम्मटाचार्याभिनवगुप्तपादाचार्यादीनां पथप्रदर्शकाचार्याणां योगदानेन गौणी, लक्षणावृत्तेर्भेदरूपेणैव काव्यशास्त्रे प्रतिपादिता[१०]।

काव्यशास्त्रिणा दण्डिना गौणवृत्यनुप्रयोगः

गौणवृत्तेः काव्येष्वनुप्रयोगः कदा प्रथमं कृतः, कथं कृतः केन कृत इति तु दुश्शको विचारः। यत उपलभ्यमानेषु ग्रन्थेषु प्राचीनतमे काव्यरूपे ऋग्वेदे गौणवृत्यापि शब्दप्रयोगस्समुपलभ्यते[११]। परिनिष्ठितेऽर्थे गौणशब्दप्रयोगो रामायणमहाभारतप्रभृतिषु प्राचीनेषु काव्येषूपलभ्यत एव[१२]। वेदस्यार्थविवेचनपरे निरुक्तग्रन्थे भक्तिगौणादयश्शब्दा वृत्तिपरत्वेन प्रयुक्ता अपि काव्ये चमत्काराधानाय काव्यशास्त्रीयविवेचनाकुक्षौ गौणवृत्यनुप्रयोगो दण्डिनैवैदम्प्राथम्येन कृतः परिलक्ष्यते। एतदनन्तरमेवान्यैः काव्यशास्त्रिभिरयं पन्थाः क्षुण्णः।

तथाहि–

अन्यधर्मस्ततोऽन्यत्र लोकसीमानुरोधिना।
सम्यगाधीयते यत्र स समाधिः स्मृतो यथा।।

का. आ. १.९३

कुमुदानि निमीलन्ति कमलान्युन्मिषन्ति च।
इति नेत्रक्रियाध्यासाल्लब्धा तद्वाचिनी श्रुतिः।। १.९४

---

७. पृ. सं. ३१७,
८. ३१७,
९. पृ. सं. ३१४
१०. सादृश्येतरसम्बन्धाः शुद्धास्तास्सकला अपि।।
सादृश्यात्तु मता गौण्यस्तेन षोडश भेदिताः II सा. द. द्वि. प. का. ९ १/२
११. अग्निमीळे पुरोहितं यज्ञस्य देवमृत्विजम्।
होतारं रत्नधातमम्''। ऋग्वेद-I. १.१
१२. बहूनि मम नामानि कीर्तितानि महर्षिभिः।
गौणानि तत्र नामानि कर्मजानि च कानिचित्।। महाभारतम्– १२.३४१-९
यानि नामानि गौणानि विख्यातानि महात्मनः।
ऋषिभिः परिगीतानि तानि वक्ष्यामि भूतये।।
महाभारतस्यानुशासनपर्वणो भीष्मयुधिष्ठिरसंवादान्तर्गतविष्णुसहस्रनामभागे १३ श्लोकः

निष्ठ्यूतोद्गीर्णवान्तादि गौणवृत्तिव्यपाश्रयम्।
अतिसुन्दरमन्यत्तु ग्राम्यकक्षां विगाहते।। १.९५
पद्मान्यर्कांशुनिष्ठ्यूताः पीत्वा पावकविप्रुषः।
भूयो वमन्तीव मुखैरुद्गीर्णारुणरेणुभिः।। १.९६
इति हृद्यमहृद्यं तु निष्ठीवति वधूरिति।
युगपन्नैकधर्माणामध्यासश्च मतो यथा।। १.९७
गुरुगर्भभरक्लान्तास्स्तनन्त्यो मेघपङ्क्तयः।
अचलाधित्यकोत्सङ्गमिमास्समधिशेरते।। १.९८
उत्सङ्गे शयनं सख्यास्स्तननं गौरवं क्लमः।
इतीमे गर्भिणीधर्माः बहवोऽन्यत्र दर्शिताः।। १.९९
तदेतत् काव्यसर्वस्वं समाधिर्नाम यो गुणः।
कविसार्थस्समग्रोऽपि तमेनमनुगच्छति।। १.१००

एतासु काव्यादर्शकारिकासु गौणवृत्तिविषये विवेचनं प्राप्यते। एतत्सर्वं काव्यादर्शटीकायां विवेचयन् रत्नश्रीज्ञानभिक्षु ''अन्यधर्मस्ततोऽन्यत्र'' इत्यादिकारिकां समाधिगुणपरां गौणशब्दव्यवहारपरत्वेन व्याचक्षाणस्स्पष्टयामास।

अग्रिमे पद्ये नेत्रक्रियाया निमेषोन्मेषलक्षणाया विषये प्रपञ्चयता दण्डिना समाधिगुणोदाहरणं प्रस्तुतम्। अत्र रत्नश्रीज्ञानभिक्षुर्भक्तिशब्दव्यवहारं स्मरति[१४]। तथा हि ''कश्चिदपि धर्मः काव्यप्रयोगविषयत्वेनाङ्गीकृतो गौणविषय एव शोभते काव्ये न मुख्यगोचर'' इति ''निष्ठ्यूतोद्गीर्णवान्तादीति'' कारिकया प्राह। एतदेव स्पष्टयितुं रत्नश्रीर्लिखति यत्'' निष्ठ्यूतं वान्तम्। उद्गीर्णञ्च। आदिशब्देन रिक्तादिपरिग्रहः। तदीदृशं वचनं गौणी प्रधानेतरा निरूढविषयाद्विषयान्तरपरिग्रहलक्षणवृत्तिप्रयोगरूपा व्यपाश्रयो यस्य तत्तथा। गौणमिति यावत्। अतिसुन्दरम् - - - - - - - - - - - - -। अन्यत्तु इतरत्पुनः गौणवृत्यव्यपाश्रयात् मुख्यमिति यावत्[१५]'' अत्र गौणवृत्तिप्रतिपाद्यस्यार्थस्य काव्ये समाधिगुणरूपत्वं, काव्यप्राणत्वञ्च प्रतिपादितम्। एष चांशः

१३. ''अन्यस्य वस्तुनः प्रकृतापेक्षया। धर्मः गुणः प्रसिद्धस्ततस्तस्मान्मुख्यादन्यत्र गौणविषये सम्यक् साधु। लोकसीमानुवर्तित्वमेव सम्यक्त्वमिह द्रष्टव्यम्। आधीयतेऽध्यारोप्यते यत्र। केन? लोकसीमानुरोधिना लोकप्रतीतत्यनुवर्तिना कविना।......। समाधीयतेऽध्यारोप्यते यस्मिन्निति समाधिः समारोपविषय उच्यते।......। गौणशब्दव्यवहारः काव्योपयोगी समाधिरिति यावत्।'' रत्नश्रीटीका (काव्यादर्शः I. ९३)

१४. ..... निमेषोन्मेषलक्षणा प्रसिद्धो धर्मः तस्मात्ततोऽन्यत्र कुमुदादिषु अध्यासात् समाधानात् समारोपात् कारणात्। तद्वाचिनी नेत्रक्रियाभिधायिनी श्रुतिर्निमीलन्तीत्यादिका लब्धा प्राप्ता प्रयुक्तेति यावत्। अर्थानुगामित्वाच्छब्दस्य इत्येवंभूतो भाक्तः शाब्दो व्यवहारः काव्ये समाधिनाम्नाख्यायते'' रत्नश्री टीका (काव्यादर्शः I. ९४)

१५. रत्नश्रीटीका (काव्यादर्शः I. ९५)

कुमारिलभट्टैस्तन्त्रवार्तिकेऽपि मुख्यार्थविवेचनावसरे प्रस्तुतः[१६]।

एवं विचार्यमाणे वामनोद्भटाभ्यामपि[१७] पूर्वं काव्यशास्त्रीयविवेचने इदम्प्रथमतया दण्डिनैव गौणार्थविषये पथप्रदर्शको विचारः प्रस्तुतः। आनन्दवर्धनाभिनवगुप्ताभ्यां काव्ये गौणार्थस्य ध्वनितत्त्वोन्मीलनात् प्राक्कालिकं महत्त्वं काव्यप्रयोगश्च तत्र तत्रोल्लिखितं ''भाक्तमाहुस्तमन्ये'' इति कारिकाविचारावसरे चोट्टङ्कितमेव। एतादृङ्महत्त्ववत्तत्वप्रख्यापने दण्डीकुमारिलभट्टस्य तन्त्रवार्तिकविवेचनेन भृशं प्रभावितो बभूवेति गौणार्थाध्यारोपयोस्समानत्वस्वीकारात् तस्यैव चार्थस्य तन्त्रवार्तिकेऽपि तथैव समुपलभ्यमानत्वाच्च निश्चिनुम इत्योम्।

---

१६. ''अर्थेष्वर्थान्तरात्मानमध्यारोप्योपपादितम्।
वाच्यमासाद्य शब्दानां स्वयमेव प्रवर्तनम्।।''
सिंहादिसदृशक्रियागुणदर्शनेन हि देवदत्तादयः सामस्त्यपरिकल्पनया सारूप्यमापद्यन्ते। ततश्च स्वार्थ एव शब्दः प्रयुज्यते। न चैतावता मुख्यप्रसङ्गोऽर्थस्य अध्यारोपितत्वात्। यत्र स एवार्थो न समारोप्यते तत्र मुख्य इत्यदोषः (तन्त्रवार्तिकम् पृ. सं. ३१७)

१७. उपमानेनोपमेयस्य गुणसाम्यात्तत्त्वारोपो रूपकम्।
काव्यालङ्कारसूत्राणि III. ६
स धर्मेषु तन्त्रप्रयोगे श्लेषः–काव्यालङ्कारसूत्राणि III. ७
सादृश्याल्लक्षणा वक्रोक्तिः–काव्यालङ्कारसूत्राणि III. ८
''भट्टोद्भटवामनादिना। भामहोक्तं ''शब्दश्छन्दोभिधानार्थः'' इत्यभिधानस्य शब्दाद्भेदं व्याख्यातुं भट्टोद्भटो बभाषे-शब्दानामभिधानमभिधाव्यापारो मुख्यो गुणवृत्तिश्च। वामनोऽपि सादृश्याल्लक्षणा वक्रोक्तिरिति'' (ध्वन्यालोकलोचनटीका I. १.)

उत्कलीयवैष्णवपरम्परायां धर्मशास्त्रस्य प्रभावः

व्रजकिशोरस्वाईं
पुरी

०. खीष्टीयदशमशतकस्य उत्तरार्धे वैष्णवपरंपरामधिकृत्य धर्मशास्त्रनिबन्धेषु चर्चा ऐतिहासिकदृष्ट्या प्रारब्धा।[1] किन्तु खीष्टीयैकादशशतकस्योत्तरार्धे आचार्यशतानन्दः उत्कलीयनिबन्धसाहित्ये प्रथमतया शतानन्दसंग्रहे, शतानन्दरत्नमालायां च तदानीन्तनवैष्णवाचारस्य विवरणं क्रोडीकृतवान् यद्विवरणं प्रायेण भारतवर्षस्य सर्वेषु प्रान्तेषु रचितानां निबन्धानां तत्तत्प्रकरणेषु उद्धृतं दृश्यते।[2] परस्मिन् समये शंखधरस्य स्मृतिसंग्रहाख्ये निबन्धे सोऽयं पन्था अस्माभिरक्षिलक्षीक्रियते।[3] किन्तु दुःखस्यायं विषयो यत् शंखधरस्य सोऽयं निबन्धोऽद्यावधिदुष्प्रापो विद्यते। निबन्धकारेषु बृहस्पतिः कृत्यकौमुद्यां, विद्याकरवाजपेयी नित्याचारपद्धतौ, प्रतापरुद्रदेवः प्रतापमार्तण्डे, नरसिंहवाजपेयी स्मृतिसारसंग्रहे, दिव्यसिंहमहापात्रः कालदीपे, गदाधरराजगुरुः कालसारे, गोपीनाथवाजपेयी पण्डितसर्वस्वे कृष्णमिश्रः कालसर्वस्वे च वैष्णवाचारस्य क्रोडीकरणे यद् वैदुष्यं प्रकटीकृतवन्तः तत्सर्वदा विदुषां विचारयोग्यं वर्तते। एतेषु नरसिंहवाजपेयिनः नित्याचारप्रदीपे, गदाधरराजगुरोः कालसारे, कृष्णमिश्रस्य च कालसर्वस्वे उत्कलीयवैष्णवाचारमधिकृत्य निपुणं विचार उपस्थापितः। अस्मिन् सन्दर्भे एतान् त्रीन् निबन्धानुपजीव्य उत्कलीयवैष्णवाचारेषु धर्मशास्त्रस्य प्रभावः विश्लेषयिष्यते।

१. चातुर्मास्यव्रतं प्रकृत्य यदि आलोच्यते तर्हि उत्कलीयवैष्णवाचारे धर्मशास्त्रस्य भृशं प्रभावोऽवलोकितुं शक्यते। चातुर्मास्यव्रतं नित्यत्वेन अनुष्ठापयितुं सर्वे वैष्णवा उपदिष्टाः। किन्तु चातुर्मास्यव्रतस्य प्रारंभदिवसमधिकृत्य मतभेदा दरीदृश्यन्ते। एतस्मिन् प्रसंगे स्मार्तानां वैष्णवानां च मिथमतपार्थक्यं सर्वेषां सुखं ज्ञातव्यं भवति। चातुर्मास्यव्रतस्य प्रारंभदिवसमधिकृत्य त्रीणि मतानि प्राप्यन्ते। प्रथमे मते आषाढमासस्य पूर्णिमायां चातुर्मास्यव्रतस्य प्रारंभो भवेत्। द्वितीये मते आषाढशुक्लैकादश्यामस्य प्रारंभो निश्चीयते। तृतीये मते कर्कटसंक्रान्तिश्चातुर्मास्यस्य कृते प्रारंभदिनत्वेन परिगण्यते। एतेषु त्रिविधेषु मतेषु स्मार्ताः प्रथमं मतं स्वीकुर्वन्ति नाम आषाढपूर्णिमायां स्मार्तानां मतेन चातुर्मास्यव्रतस्य प्रारंभो भवति। वैष्णवाः अन्यन्मतद्वयमवलम्बन्ते।

१.१ अस्मिन् प्रसंगे गदाधरराजगुरुः कालसारे (पृ. २५) चातुर्मास्यव्रतेन सार्धं कार्तिकव्रतस्य

---

१. खीष्टीयदशमशतकस्य उत्तरार्धे एकादशशतकस्य पूर्वार्धे च बौद्धधर्मो भारतवर्षे विलुप्तः, तस्य हेतुना वैष्णवधर्मः तत्स्थानमधिगृहीतवान्। प्रायेण अस्मान् समयादारभ्य धर्मशास्त्र- निबन्धकाराः स्वीयनिबन्धेषु वैष्णवीयाचारान् अन्तर्भावयितुं प्रयासं कृतवन्तः।

२. केदारनाथमहापात्रः– Orissa Historical Research Journal (K. N. Mahapatra Felicitation Volume) (केदारनाथमहापात्र फैलिसिटेशन वाल्युम्)

३. केदारनाथमहापात्रः– A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in Orissa State Museum pt. I (Introduction)

प्रसंगं योजयति। स उपर्युक्तानां त्रयाणां मतानां प्रमाणवचनानि उपकल्पयति। महाभारतस्य[४] वचनजातमुदाहृत्य स प्रमाणयति यत् आषाढशुक्लैकादश्यां चातुर्मास्यव्रतस्य प्रारंभो भवति! वाराहपुराणस्य[५] वचनमुपजीव्य स चातुर्मासस्य प्रारंभदिनत्वेन अन्यन्मतद्वयं स्वीकरोति। स्कन्दपुराणस्य[६] वचनमुपजीव्य स भणति यत् यदि कश्चन संपूर्णं चातुर्मास्यव्रतमनुष्ठापयितुं न शक्नोति तर्हि सोऽवश्यं कार्त्तिकव्रतं कुर्यात्। किन्तु एतेन समस्यायाः समाधानं न भवति। यदि वा नानाग्रन्थानां वचनप्रघटकेन चातुर्मास्यव्रतस्य प्रारंभदिवसो भिद्यते, तथापि वैष्णवाचारेषु उत्कलेषु किञ्चिद् वैशिष्ट्यं प्राप्यते। उत्कलेषु द्विप्रकारकाः वैष्णवा उपलभ्यन्ते। ते भगवन्तं श्रीकृष्णमिष्टदेवतात्वेन पूजयन्ति। तत्र ये वैष्णवाः श्रीचैतन्यं कृष्णत्वेन मानयन्ति ते गौडवैष्णवा इति कथ्यन्ते। किं च तत्र ये वैष्णवा भगवन्तं श्रीजगन्नाथं कृष्णत्वेन स्वीकुर्वन्ति ते उड्रवैष्णवा इति उच्यन्ते। उत्कलेषु ये गौडवैष्णवास्ते आषाढमासस्य शुक्लैकादश्यां चातुर्मास्यव्रतमारभन्ते, कार्त्तिकमासस्य शुक्लैकादश्यां समापयन्ति। ते च तेन न्यायेन आश्विनमासस्य शुक्लैकादश्यां कार्त्तिकव्रतमारभ्य आचरन्ति।

१.२. उड्रवैष्णवैः आषाढमासस्य पूर्णिमायां तिथौ चातुर्मास्यव्रतं प्रारभ्यते, कार्तिकमासस्य पूर्णिमायां तिथौ समाप्यते। वस्तुतः गौडोड्रवैष्णवयोः कृते एकादशीतिथिः पूर्णिमातिथिश्चेति तिथिद्वयं भेदवीजत्वेन परिगण्यते। अस्मिन् स्थले गदाधरराजगुरुः स्वाभिमतं प्रकटयितुं कथयति यत् यदि चातुर्मासव्रतस्य कार्तिकमासस्य वा समाप्तिं ये केचित् कार्तिकशुक्लैकादश्यां कर्तुं वाञ्छन्ति ते एकादश्यां तिथावेव पारणां कुर्युः। किन्तु संप्रदायनिर्विशेषेण सर्वे वैष्णवाः एकादश्यां तिथौ उपवासमाचरन्ति। इति कृत्वा केनापि प्रकारेण वैष्णवाः चातुर्मास्यव्रतं कार्तिकव्रतं वा कार्तिकशुक्लैकादश्यां समापयितुं नार्हन्ति। गदाधरस्य मतं स्थलेऽस्मिन् सुस्पष्टं यत् व्रतस्य प्रारंभो यस्मिन् दिने भवतु नाम (एकादश्यां पूर्णिमायां चा) उद्यापनं तु कार्तिकपूर्णिमायां भवेदेव। एतं विषयमधिकृत्य कार्तिकपूर्णिमायां चातुर्मास्योद्यापनसमाचारः श्रीजगन्नाथप्रासादे पुरुषोत्तमक्षेत्रे वर्तत एव।[७]

१.३. पुरुषोत्तमक्षेत्रे लिंगराजायतने (पुर्यां, भुवनेश्वरे) च चातुर्मास्यव्रताचरणस्य पक्षे नाना प्रमाणानि उपलभ्यन्ते। शास्त्रकारा अभिप्रयन्ति यत् कश्चन स्मार्तो भवतु, वैष्णवो भवतु, शैवो भवतु अथवा यस्य कस्यचन संप्रदायस्य अनुगामी भवतु नाम, सोऽवश्यं पुरुषोत्तमक्षेत्रे लिंगराजायतने वा उषित्वा चातुर्मास्यं समाचरेत्। अनया व्यवस्थया यो जनः पुरुषोत्तमक्षेत्रे निवसति स चातुर्मास्यव्रतं आषाढशुक्लैकादश्यामारभेत कार्तिकपूर्णिमायामुद्यापयेत्। किन्तु यो जनो लिंगराजायतने उषित्वा चातुर्मास्यमाचरितुं वाञ्छति, तस्य कृते व्रतारम्भार्थमेकादश्याः अवलम्बनार्थमनिवार्यता नास्ति, यत एतत्क्षेत्रं शैवक्षेत्रम्।

---

४. आषाढस्य शिते पक्षे एकादश्यामुपोषितः।
चातुर्मास्यव्रतं कुर्याद् यत् किञ्चिन्नियतो नरः।। का. सा. पृ.–२५

५. आषाढशुक्लैकादश्यां पौर्णमास्यां विशेषतः।
चातुर्मास्यव्रतारम्भं कुर्यात्कर्कटसंक्रमे।। पृ. २५ (तत्रैव)

६. अशक्तः कार्त्तिके मासि व्रतं कुर्यात् पुरोदितम्।। पृ. २६ (तत्रैव)

७. चैतन्यमतानुयायिगौडवैष्णवैस्तु आश्विनशुक्लैकादशीं यावत् व्रतमाचर्यते। तत्र शुक्लैकादश्यां पारणे सम्यक् प्रमाणं न दृश्यते इति तत्पक्षेऽपि पूर्णिमापर्यन्तं व्रताचरणं समीचीनम्। तथा चाचारस्य श्रीपुरुषोत्तमक्षेत्रे जगन्नाथप्रासादे दर्शनात्।। कालसारः।। पृ. २५

१.४. एतेन इदमेव वक्तुं शक्यते यत् उत्कलीयवैष्णवाचारे चातुर्मास्यव्रतस्य कार्तिकव्रतस्य वा प्रारंभदिवसे एकरूपता वरं मास्तु, किन्तु उद्यापनं तु कार्तिकपूर्णिमायां भवितुमर्हत्येव।

२. पौराणिकस्मार्तपरंपरायामुत्कलीयवैष्णवाः इष्टदेवताव्यतिरिक्तानामन्यासां देवतानां नैवेद्यस्याभक्षणार्थमुपदिश्यन्ते। कालसर्वस्वग्रन्थोक्त (पृ. ३७९) स्कन्दपुराणवचनानुरोधेन अमुं विषयं कृष्णमिश्रः प्रमाणयति।[८] किन्तु अस्मिन् विषये उत्कलीयवैष्णवाचारेषु किञ्चिदौदार्यं दृश्यते। नरसिंहवाजपेयिकृष्णमिश्राभ्यामस्मिन् प्रसंगे पृथङ् मतमुपस्थाप्यते। नरसिंहवाजपेयिनो मतादेतदस्माभिः ज्ञातुं शक्यते यत् यदि कस्याश्चन देवताया उद्देश्येन किञ्चिन् नैवेद्यं विधिना समर्पितं तत् सर्वैर्ग्रहीतुं शक्यते। किन्तु कृष्णमिश्रः कालसारे (पृ. ३८०) वाजपेयिन एतन्मतं खण्डयति।[९] स कथयति यत् इष्टदेवताव्यतिरिक्तायै कस्यैचित् देवतायै विधिना समर्पितमपि नैवेद्यं वैष्णवैः कदापि न ग्राह्यमिति।

२.१. एतेन मन्तव्येन सह नरसिंहवाजपेयिनोऽन्यत् किमपि विशिष्टं मन्तव्यं वर्तते। तस्मिन् मन्तव्ये स भणति यत् यदि कश्चन वैष्णवः स्वीयै इष्टदेवतायै किञ्चिन्नैवेद्यं विनिवेद्य अनन्तरं तत्सेवते तर्हि तत्र पूजायां वैगुण्यं जायते। किन्तु कृष्णमिश्रः नरसिंहवाजपेयिन एतन्मतं न स्वीकुरुते। स कालसर्वस्वे (पृ. ३८०) स्वकीयं मतमुपस्थापयितुं कथयति यत् विष्णुनैवेद्यस्य स्वीकारेण यावत्पुण्यं जायते तत् स्वेष्टदेवतोद्देश्येन विनिवेदितनैवेद्यसेवनजन्यवैगुण्यात् अधिकतरं भवति। येन हेतुना विष्णुनैवेद्यस्य अवश्यस्वीकर्तव्यताऽऽपतत्येव।[१०]

२.२. अत्र इदमेव ध्येयं यत् यदि वा अनयोर्द्विविधयोः मतयोः पारस्परिकं वैषम्यमस्त्येव, तथापि उभयोः मतयोः व्यवस्थितविकल्पानुरोधेन ग्रहणं सुकरं भवेत्। गृहिवैष्णवस्तु स्वेष्टदेवतोद्देश्येन विनिवेद्यमानं नैवेद्यं न कदापि भक्षयेदेव। किन्तु वैष्णवसंन्यासी तु विष्णुनैवेद्यं सर्वस्मिन् समये स्वीकुर्यात् एव भवतु नाम तत् स्वेष्टदेवतोद्देश्येन त्यज्यमानं नैवेद्यम्। एतत्तु धर्मशास्त्रप्रभावितं वैष्णवाचरणमेव।

३. समग्रे भारतवर्षेऽयमेकः सार्वजनीनः शिष्टाचारो यत् शिवस्य नैवेद्यं न कोऽपि स्वीकुरुते इत्थं च कश्चन शैवोऽपि। किन्तु एतादृशस्य शिष्टाचारस्य प्रसृतौ कश्चनापवादो वर्तते भुवनेश्वरप्रान्ते श्रीलिंगराजशिवस्य नैवेद्यसेवने। तमिमं विषयं कृष्णमिश्रः कालसर्वस्वे क्रोडीकरोति। तन्मतेन भुवनेश्वरप्रान्ते लिंगराजस्योद्देश्येन त्यज्यमानस्य पदार्थस्य शिवनैवेद्यत्वेन स्वीकारो न भवति। वैष्णवाः लिंगराजस्य नैवेद्यं विष्णुनैवेद्यत्वेन मन्यते। अत्र लिंगराजः शिवः परमवैष्णवत्वेन स्वीक्रियते। यतः वैष्णवाः सर्वदा विष्णुनैवेद्यं सेवन्ते, लिंगराजस्य वैष्णवत्वेन स्वीकारात् तन्नैवेद्यं विष्णुनैवेद्यमिति मन्यते। अत्र इयमेव भावना वर्तते यत् किमपि द्रव्यं लिंगराजाय दीयमानमपि प्रथमतया विष्णवे दीयतेऽथ लिंगराजाय दीयते। एतादृश भावनाया औदार्यप्रकाशने उत्कलीयवैष्णवानां समधिकं सामर्थ्यं प्रकटयति। एतादृशभावनाया आधारेण स्मार्तवैष्णवाः लिंगराजं विष्णुत्वेन मत्वा तन्नैवेद्यं विष्णुनैवेद्यत्वेन स्वीकुर्वन्ति। कालसर्वस्वधृतैकाम्रपुराणीयवचनाधारेण कृष्णमिश्रः उत्कलीयवैष्णवपरंपराया विशेषत्वं

---

८. भुक्त्वान्यदेवनैवेद्यं द्विजश्चान्द्रायणं चरेत्।। कालसर्वस्वम्। पृ. ३७९

९. यद्यपि वाजपेयिभिर्विधिनैवेद्यमपि द्विजभक्ष्यमुक्तं तथापि तत्र वैष्णवनिषिद्धम्। कालसर्वस्वम्। पृ. ३८०

१०. यद्यपि स्वपूजाकृतविष्णुनैवेद्यं पूजावैगुण्याय स्वाभक्ष्यमिति वाजपेयिभिरुक्तं तदपि तद्वैगुण्याल्पदोषो विष्णुनैवेद्याशनफलभूम्ना कूपखानकन्यायान्निरस्यत एव।। कालसर्वस्वम्।। पृ. ३८०

प्रमाणयति।[११]

४. सर्वत्र वैष्णवाः स्वशरीरं विष्णुनामायुधैः चित्रयन्ति, मण्डयन्ति च। एतेन सामाजिकाः जनाः यदि केचन एकं वैष्णवं पश्येयुः तर्हि तेषां मनसि झटिति विष्णुमानना उदीयात्। एतेनेदमेवावधेयं यत् विष्णुस्मरणं परिगण्यते।

४.१. यथैव उपवीतं स्वशरीरे नित्यत्वेन धार्यते तथैव विष्णुनामायुधादयश्च नित्यत्वेन धार्यन्ते। किन्तु मलमूत्रोत्सर्गानन्तरं तानि चिह्नानि परिष्क्रियन्ते नूतनतया च पुनः शरीरे धार्यन्ते। सन्ध्यावन्दनाद्यनुष्ठानात्पूर्वं तुलसीमाला च धार्यते। उत्कलीयवैष्णवाः तत्परंपरामनुरुध्य प्रत्यहं वारद्वयं गोपीचन्दनेन स्वशरीरं चित्रयन्ति। नित्याचारप्रदीपे नरसिंहवाजपेयी (भा.– १, पृ.–३५८) अमुं विषयं परिष्करोति। कृष्णमिश्रः कालसर्वस्व (पृ.३८४) ग्रन्थे[१२] वाजपेयिनः एतादृशं परिष्कारात्मकं मन्तव्यं समुद्धृत्य उत्कलीयाचारस्य निरन्तरतां प्रमाणीकरोति। किन्तु एतादृशं विषयं कृष्णमिश्रः शास्त्रीययुक्तिद्वारा प्रमाणीकर्त्तुं न पारयति। स लोकाचारमाध्यमेन वृद्धजनपरंपरामनुरुध्य एतादृशस्य वैष्णवाचारस्य प्रामाणिकतां प्रतिपादयति।

५. वैदिकस्मार्तपरंपरायां केवलं जन्मतो ब्राह्मणा संन्यासाश्रमं व्रजितुमधिकारिणो भवन्ति। क्षत्रियवैश्यौ वानप्रस्थाश्रमपर्यन्तं गन्तुमधिकारित्वमर्जयतः। शूद्रस्य एक एव गृहस्थाश्रमः। किन्तु आगमपरंपरायां जातिवर्णनिर्विशेषेण सर्वे संन्यासमवलम्बितुं पारयन्ति। एतदर्थं संन्यासिनो दीक्षिता भवन्ति। आगमव्यवस्थायां दीक्षायाः मर्यादाभेदेन संन्यासिनोऽपि भिद्यन्ते। अयं भेदः संप्रदायं सृजति। ते संप्रदायाः चतुर्विधा भवन्ति। यथा– श्रीसंप्रदायः, सनकसंप्रदायः, ब्रह्मसंप्रदायः रुद्रसंप्रदायश्च। एते सर्वे वैष्णवसंन्यासित्वेन ख्याताः। उत्कलीयवैष्णवपरंपरायां सनकसंप्रदायस्य संन्यासिनः कृष्णमुपासते। श्रीसंप्रदायेन दीक्षिताः संन्यासिनो लक्ष्मीनारायणौ उपासते, केचित् सीतारामावपि। एताभ्यां संप्रदायाभ्यामृते ब्रह्मसंप्रदायस्य संन्यासिनो ब्रह्मसन्यासिनाम्नाऽभिधीयन्ते। ते मध्वानुयायिनो भवन्ति। उत्कलीयवैष्णवपरंपरायां ये गृहिसंन्यासिनः ते लक्ष्मीनारायणोपासका भवन्ति। एतदर्थं गृहिसंन्यासिनः केवलं गृहिवैष्णवसंन्यासिभ्य एव दीक्षां गृह्णन्ति। यदि कश्चन गृहस्थः पूर्वं वैष्णवदीक्षां गृहीतवान्, परस्मिन् समये तस्य धर्मपत्नी वैष्णवदीक्षां ग्रहीतुं वाञ्छति, तर्हि तस्मिन् स्थले पत्यनुमत्या सा तथा कर्तुं शक्नोति। पत्युरनुमतिमन्तरा कश्चन गृहस्थः तां दीक्षितां न कुर्यात्। न च पत्युः संप्रदायात् भिन्ने संप्रदाये सा दीक्षिता भवति। एतं विषयं प्रमाणीकर्तुं कृष्णमिश्रः कालसर्वस्व (पृ. ३६६) ग्रन्थे पुराणस्मृतेः वचनमुद्धरति।[१३]

५.१. विधवानां प्रसंगे अयं विषयः कञ्चन पृथक्पन्थानमाश्रयति। श्रीसंप्रदायस्य परंपरामनुरुध्य उत्कलेषु विधवाः वैष्णवदीक्षां लब्ध्वा नारायणमन्त्रजपे अधिकारिण्यो भवन्ति गृहे इष्टदेवतात्वेन

---

११. ''यो माऽनर्च्य नरो भुङ्क्ते भविता तस्य गौरवम्'' इत्येकाम्रपुराणे भुवनेश्वरनैवेद्यस्य विष्णुदेयत्वात् ''न लिंगं भुवनेश्वरः'' इति तस्य शिवत्वनिषेधपूर्वकविष्णुत्वातिदेशाच्च लिंगराजनैवेद्यं स्मार्तवैष्णवभक्ष्यं प्रतीयते।। कालसर्वस्वम्।। पृ. ३-१

१२. अतएव वृद्धाः—यज्ञोपवीतवद्धार्याः शंखचक्रादयः सदा। इति स्थितेऽपि गोपीचन्दनशंखचक्रादिकं मलमूत्रादौ प्रोच्छयन्ति......इदमनुसन्धाय सिंहवाजपेयिभिरपि स्नानान्तरं सन्ध्यातः पूर्वं तुलसीपद्माक्षादिधारणमुक्तमिति दिक्।। का. स. पृ.–३८४

१३. स्त्रीणां विशेषतो दद्यात् पतिभक्तिसमन्विताम्। पत्यनुज्ञाकृतां दीक्षामित्यर्थः।। का. स. पृ.–३६६

सालग्रामनारायणं पूजयन्ति। उत्कलेषु एतादृश्यो विधवाः कुच्चिकश्रेणिकाः संन्यासिन्यः भवन्ति। एता अपि राधाकृष्णौ उपासते। किन्तु यदि ताः सनकसंप्रदाये दीक्षिता भवन्ति तर्हि ताः वासुदेवकृष्णं पूजयन्ति, किन्तु न राधाकृष्णौ। अनेन प्रकारेण उत्कलेषु गृहिवैष्णवानां भेदः लक्षीक्रियते। ब्रह्मसंप्रदाये दीक्षिताः द्वैतमतमवलम्ब्य मध्वमार्गमाश्रयन्ति। अत्र प्रधानोपजीव्यशास्त्रत्वेन भागवतमहापुराणं गृह्यते।

एतादृशीं परंपरां लक्षीकृत्य मित्रमिश्रः वीरमित्रोदयमहानिबन्धस्य एकं भागं भक्तिप्रकाशनाम्ना प्रणिनाय। तां परंपरामनुरुध्य कृष्णमिश्रेण भक्तिसर्वस्वनाम्ना एको निबन्धो विरचितः यस्य पङ्क्तयः कालसर्वस्वे उद्धृताः प्राप्यन्ते। अस्य ग्रन्थरत्नस्य अद्यावधि प्रकाशो न जातः। अनेन प्रकारेण उत्कलीयस्मृतिनिबन्धेषु उत्कलीयवैष्णवाचाराणां भूरिविचार उपन्यस्तः।

०.०. अस्य विमर्शस्य अयमेव सार आभाति यत् (क) उत्कलीयवैष्णवसंप्रदाये जगन्नाथः कृष्णत्वेन स्वीकृतः।

(ख) उत्कलीयवैष्णवाः हरिहरयोः ऐक्यं मानयन्ति, येन दोलायात्रायां हरिहरयोर्मेलनमेव प्रकट्यते। अत्र वैष्णवाः शैवत्वेन, शैवाश्च वैष्णवत्वेन परिचीयन्ते। उभयसंप्रदाययोः उभयोः ग्रहणं भवति।

(ग) उत्कलीयवैष्णवपरंपरायां दुर्गा पूज्यते। अत्रः विष्णुः माधवत्वेन गृह्यते। अनेन दुर्गामाधवोपासनापरंपरा कालक्रमेण सृष्टा। श्रीजगन्नाथस्य प्रासादे दुर्गामाधवयात्रात्वेन एकायात्रा अनुष्ठीयते यत्र विमलया साकं जगन्नाथस्य भ्रामणं कार्यते।

०.०.०. अत्र अयमेकः प्रस्तावः उपस्थापयितुं शक्यते यत् उत्कलीयस्मार्तपरंपरायां वैष्णव-शैव-संप्रदाययोः, वैष्णवशाक्तसंप्रदाययोश्च पारस्परिकसंवन्धस्य किं वा मूलमिति उपजीव्य एको तुलनात्मको विमर्शो भवतु। इति।

---

* आधारग्रन्थौ–कालसारः (कटकम्–१९७१)
कालसर्वस्वम् (पुरी–१९९७)

'सिद्धान्तरहस्यस्य' रहस्यविवेचनम्

डा० रामनारायण मिश्रः
प्रयागः

प्रशस्तेयं मातृका पण्डितप्रवरैः श्री जगन्नाथमहाभागैर्विरचिता महत्त्वपूर्णा गंगानाथझा-केन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठीयसंग्रहालये प्रयागस्थे समुपलब्धा विराजते। तस्याः प्रकाशनकार्य-मनुसन्धानपूर्वकं महदुपयोगिविद्यत एव। अयञ्च मातृकाग्रन्थरत्नो नैकमविधदृष्ट्या प्रकाशनतामर्हति। एवं विधस्य महत्त्वपूर्णग्रन्थस्य लेखको निर्माता पुण्यश्लोको महामनीषीति शब्देनावश्यं सभाजयितुं शक्यते। यतोऽत्र ग्रन्थे प्रतिपाद्यविषयस्य विवेचयिष्यमाणस्य महत्त्वं यथावसरं समुत्कर्षश्च प्रवर्तयिष्यते। अयं हि जगन्नाथमहानुभावो न पण्डितराज-जगन्नाथो रसगंगाधरकारः किन्तु तदन्य एव कश्चिद्विपश्चित् सत्त्वगुणग्राही विद्याविभूतिविशिष्टः। अयं कुत्र जन्मना कं भूभागं समलङ्चकार इति विषये न किमपि लिखितं लब्धम्। एका अन्यापि मातृका सिद्धान्तरहस्यनामध्येया जम्मूनगरस्थकठुवानामके स्थानविशेषे विपुलप्रयासेन कस्यचिद्विद्वद्वरस्य गेहेऽधिगता या विद्यापीठीयमातृकया सह पाठभेदविज्ञानाय शोधकार्यक्रमे लब्धा तस्यामपि लेखकविषये न कश्चनापि संकेतः न वा जन्मभूमिजन्मकालादिविषयेऽपि कोपि वृत्तान्तः।

परन्तत्रत्य मातृकायां विद्यापीठीयमातृकापेक्षया किमपि शपथपत्रं पृथक् संलग्नं प्रारम्भे दृष्टि-पथमागतम् यस्मिन् कठुवाग्रामस्थविद्वद्वरेण मातृत कासंग्रहकर्त्रा पूर्वजेन स्वपक्षतो मन्ये विनिवेदनं विहितं यत् ''यतो मातृकालेखनं कृतं तस्यां मातृकायामेवायं संकेतो विहितो वर्तते यत् येन विदुषेयं कृतिरारचिता तेनैव पूर्णतो गोपनीयतापि प्रादर्शि यदस्याः मातृकायाः प्रतिलिपिर्न देया कस्मैचित् न वा स्वयं वा प्रकाशो विधेय इति वरप्रसादः कस्यचिद् देवविशेषस्येति।

यदि प्रकाशनादिविषयकः कश्चन प्रसंगः प्राप्येत तदा शुद्धासने कृतस्नानः सश्रध्द एव विद्वान् कोपि ग्रन्थस्यावलोकनं यस्मै कस्मैचित् प्रयोजनाय पात्रतामर्हति। तदनुसारमेवानेके विद्वान्सः प्रयासं कृतवन्तः प्रभूतां दक्षिणां प्रदानायापि प्रकाशनार्थं नैकवारं प्रार्थितवन्तः तथापि पूर्वजैर्नाङ्गीकृता तथा विधा श्रद्धामयी खल्वपि प्रार्थना। न वा ग्रन्थोऽयं प्रदत्तः न वा प्रतिलिपिर्वा प्रदत्ता कदापि कस्मैचित्।

परमयमपि स्वाभाविकः सहर्षं प्रसादसंकेतो यत् यश्चास्य ग्रन्थस्य सश्रध्दं सादरमभ्यासं विधाय प्रवृत्तो भविष्यति स भाग्यशाली विद्वान् यशस्वी धनधान्यसम्पन्नतामेष्यति, यश्च कंठस्थीकृत्य तत्रत्यकारिकां मन्त्रवत् जपविषयीकृत्य व्रतीव स्थास्यति स हि ब्रह्मसाक्षात्कारेण स्वजीवनं धन्यं विधास्यति।

यस्य महिमानं प्रभावञ्चातिशयेन वर्णयिष्यति स च सर्वपापविनिर्मुक्तः सन् यावज्जीवनं सुखमनुभविष्यति। यश्चास्या मातृकाया दर्शनं विधास्यति पूजनञ्च करिष्यति स सर्वतीर्थदर्शनदान-

यज्ञादिफलमखिलं प्राप्स्यति। यश्चास्मिन् न श्रद्धधते विपरीतं भावञ्च भजते सामान्येन वेदान्तशास्त्रेण तुलनां करोति स हतभाग्यः। यस्य पार्श्वे ग्रन्थोऽयं भविष्यति तेनास्य गोपनीयता पवित्रा संरक्षणीया न वा स्वयं ग्रन्थस्य सत्ता ज्ञापनीया। यदि कश्चन ग्रन्थलब्धपरिचयः परम्परया दर्शनं कामयते पारायणम्वा वाञ्छति तर्हि स सम्यक् परीक्षणीयं प्रथमम् ततः परमेव पात्रतामधिगम्य मातृकायाः दर्शनं कारयेत्। तस्मिन् ग्रन्थे कीदृशोऽभिनिवेशः स पवित्रभावनया ग्रन्थदर्शनं प्रकाशनं वा कामयते? वा स्वार्थबुद्ध्या प्रवृत्तो वर्तत इति सम्यक् परीक्ष्यैव ग्रन्थप्रतिपाद्ये विषये तदनुरोधि देवे परम्परायां श्रद्धावान् वर्तते न वेति निर्णयं विधायैव तत् पुरस्सरं संस्थापयेत् स आस्तिको न वा? स विवाहितो न वा? विवाहितश्चेदपि शास्त्रनिष्ठो देवनिष्ठो न वा? स प्रच्छन्नतया मातृकामेनां दृष्ट्वा कीदृशं व्यवहरिष्यति? लिखितशपथपत्रानुसारं व्यवहाराचरणं विधास्यति न वा? सर्वमेतद् विज्ञायैव शपथञ्च कारयित्वा तस्य कृते मातृ का दर्शनंकारयेद् बुधः। स च शपथ पत्रं लिखितं दद्यात् चेत्तदा कृयस्नानः पवित्रासनः संग्रहीता स्वयं भूत्वा दर्शकाय च तथाविधमुपकल्प्य यथोक्त नियम पालन पूर्वकमेव पठेत् पाठभेदञ्चान्य मातृ कायाः सुधाराय क्रियेत् न प्रतिलिपिंकामयेत्। सम्यगर्थञ्चविचार येन्नात्र विरोधः। एतस्य तथा विधमाहात्म्यमङ्गीकृत्यैव सत्पात्रे निक्षेपः तदर्थस्य च क्रियेत्। श्रद्धालवे तदुपदेशः क्रियेत्। नातिशयः सामान्यसमाजे प्रकाशनीयः।

एतद्धि सर्वं परम्परया यथाकालं विज्ञायैव सिद्धान्तरहस्यमिति ग्रन्थमातृकां द्रष्टुमुक्तनियमानुसारं जम्मू नगरं गत्वा श्रद्धेयस्य विदुषो गृहे बहुविधा मातृका ग्रन्था दृष्टिपथमानीताः परं तस्य विदुषो नामाभिजनसंकेतो हि तस्यपूर्वजानां सदुपदेशेन दृढप्रतिषेधेन न प्रत्यक्षीकर्तुमाज्ञप्तोऽयज्जन इति भूयोभूयः प्रतिबोधितः। तेन तस्य संग्रहकर्तुर्नामादिकं नात्र चर्चा विषयी क्रियते। एकस्मिन् काले यथानियमपालनं कृत्वा मातृकाद्वयी दर्शनविषयी कर्तुं शक्ता। तदनुसारमेवेतः शब्देन्दुशेखरश्रैधरीटीकामातृकायाश्छायाचित्रं सिद्धान्तरहस्यस्यस्य छायाचित्रं नीत्वैव तत्रगतोऽभवम्। तत्र हि पाठभेदं विद्यापीठीयमातृकया सह यथास्थलं प्राप्य सर्वं विलिख्य संशोधनञ्चविधाय प्रतिनिवृत्तः। विद्यापीठीयसिद्धान्तरहस्यस्य च्छायाचित्रं विलोक्य महान्तं विषादमत्रावगच्छद् विद्वत्प्रवरः। उक्तञ्चापि यो हि मन्त्रमयस्य शब्दराशेः सद्ब्रह्मणः प्रतिमामेनां शब्दमयीं सुरक्षितुं नोपायं विधातुं प्राभवत् यैः कीटाणुभिः मातृकाः सच्छिद्रा सविद्धाः कृताः तर्हि द्वितीयां मातृकां गोपीयितुं कथं समर्थाः स्युरिति सन्देहः। कथञ्चिद्धि शपथपूर्वकमेव प्रतिज्ञाप्य मामपि, स्वीयां सिद्धान्तरहस्यमातृकां दर्शितवान्। येन पाठभेदः सम्यक्कृत एव। तैरहं प्रतिबोधितः यद् भवान् साधु भावनया अस्या विपुलप्रतिष्ठार्चनाधिया बद्धपरिकरः सश्रद्धः विद्यापीठीय मातृकोद्धाराय प्रकाशनाय लब्धशोधकार्यश्चेत्तर्हि शपथपूर्वकं व्यवहार उचितः। मया हि तदनुसारं स्वीकृत्य तदीयाज्ञां सिद्धान्तरहस्यमातृकायाः पाठभेदं विधाय विद्यापीठीय मातृकायाश्छायाचित्रे सम्यक्तया संकेतं विधाय च यात्रा सफलीकृता जम्मूनगरस्य। प्रतिज्ञानुसारमेव केवलमत्र शोधकार्यविषयक एव पदार्थपरिचयः समुपस्थाप्यते।

वस्तुतोऽस्य सिद्धान्तरहस्यग्रन्थस्य वैशिष्ट्यं शनैश्शनैरवधार्यते। लघावस्मिन् ग्रन्थे वेदान्तविद्या सुप्रतिष्ठिता विद्यते न संशयः। वेदान्तसूत्रीयप्रतिपादन प्रक्रिया चाप्यत्र विलक्षणैव। सारल्येन गुरुशिष्यसम्वादमहिम्ना महत्त्वाधायकोऽयं अध्यात्मविद्यामञ्जूषेव सिद्धान्तरहस्यग्रन्थो मन्यते।

जम्मूनगरस्थविदुषा सुस्पष्टमादिष्टोऽहं यत् सम्प्रति तु भवते कथमपि मातृका प्रादर्शिता परमितः परं न कस्मैचिदपि दर्शयिष्यते ज्ञापयिष्यते वा तदीया सत्ता। विद्यापीठीयमातृकामाध्यमेन पाठभेदविज्ञानाय स्वीया या मातृकायाः साक्षात्कारे न कोपि विरोध इति विभाव्यैव प्रस्तूयते नान्यथा। शपथपत्रे तत्रान्यस्याः मातृकायाः समवधाने कश्चन प्रतिषेधो नास्तीति विचार्य सहयोगदानं महान् धर्मः इति पाल्यते।

अस्तु प्रकृतविषये नाति विस्तरेण भाव्यम्। प्रसंगसंगत्यात्र सिद्धान्तरहस्यग्रन्थकर्तुः कोऽपि देशकालादिविषयकोऽभिनिवेशः नानुभूयते। ग्रन्थान्ते सुदामोपनाम्ना सदाशिवभट्टसुसूनुभगवंतेन द्रव्यद्वारा संपादितं पदार्थं चेति विलिखितं विद्यते। ग्रन्थकर्ता जगन्नाथो हि दिनकरदुर्गासुतत्वेन स्मृतो विद्यते। सौभाग्यादेव जम्मूनगरस्थ एव साम्वाक्षेत्रीयविदुषोऽनन्तरामशर्मणः सकाशेऽपि सिद्धान्तरहस्यमातृका सुरक्षितास्ति केनचिद् विज्ञाय प्राप्तसमाचारस्तत्र गत्वा च तस्या मातृकाया लब्धच्छायचित्रः प्रयागं प्रतिनिवृत्तः सिद्धान्तरहस्यमातृकया पाठभेदे सौविध्यं प्राप्य महती प्रसन्नता अनुभूता। इदानीं सत्यमनुभवामि यत् द्विमातृका साहाय्येन पाठभेदोऽनुसन्धानकार्ये महत्त्वमासादयिष्यति। अस्यां तृतीयायां मातृकायां द्वितीयमातृकावन्न कश्चनशपथपत्रप्रतिबन्धः प्रदात्रा कृतः। सहर्षं छायाचित्रं प्रदाय महान्तमुपकारं कृतवानिति तदर्थमाभारी तं प्रति वर्ते। स महानुभावोऽपि भूयोभूयः प्रशंसनीयो यो हि मातृकायाः पाठभेदविज्ञानाय स्वीयामहत्त्वशालिनी गोपनीयापि मातृका साक्षात्कारविषयीकृता तेषां विदुषामपि हृदयेनाभारं वहामि। तृतीयमातृकायां क्वचिदप्यादावन्ते न ग्रन्थलेखकस्य कर्तुर्विषये किमपीतिवृत्तमत्र प्रकाशितं दृष्टवान्। अतो लेखक-विषये भवतुनाम नैतिहासिकं तथ्यं किमपि सुलभन्तथापि तस्यवैदुष्यविषये न कोऽपि सन्देहो विसम्वादो वा प्रकाशयितुं शक्यते यतः सिद्धान्तरहस्यमातृकाग्रन्थोऽयं सर्वथा वेदान्तसूत्रोपनिषद् गणसम्मतो गीतादिसच्छास्त्रसम्मतश्च प्रतीयते। एकतस्त्वयं ग्रन्थः कारिकाबद्धः सद्व्याख्यान-समवेतश्च अपरतश्चास्मिन् मातृकाग्रन्थेऽद्वैतवादसिद्धान्तनिरूपणप्रक्रियया सह भक्तिभावोत्कर्षश्चापि विश्रान्तिं लभमानो महान्तं निःश्रेयसाधिकारं ख्याप्यत्येव। ग्रन्थोऽयं पूर्वार्धोत्तरार्धमहत्त्वपूर्णभागद्वयेन विराजते। प्रत्येकं भागे कारिकापाठः सन्निहितो व्याख्यानसहितो वैदुष्यपूर्णः समग्रसच्छास्त्रसोपानवदतिरमणीयतामासादयति। पूर्वार्धे त्रयस्त्रिंशत् कारिकाः सन्ति। तासां कारिकायां व्याख्यानञ्चापि सरससप्रमाणयुक्तिसमुपेतं विद्यते।

उत्तरार्धे चापि एकत्रिंशत् संख्याकाः कारिकाः विद्यन्ते, तत्रापि तासां सद्व्याख्यानं यथाक्रमं सम्यगुपबृंहितम्। शास्त्रसम्मतं नितरां शब्दार्थप्रकाशनप्रतिबोधनप्रक्रिया शोभना येन मनो मोमुद्यते सम्यक् दृष्ट्वा पठित्वाऽनुसन्धानञ्च विधाय सम्यक्। सम्प्रत्यधिगता सिद्धान्तरहस्यमातृका आकारप्रकारदृशा विद्यायीठीयमातृकावत् परिलक्ष्यते यस्याश्छायाचित्रमधिगतम् 'परमत्र पञ्चषानि पत्राणि परिभ्रष्टानि यानीह न दृष्टिपथायन्ते। सम्प्राप्तमातृकायां पाठभेदसमालोचनेन प्रमुखमातृकया सहसुसामञ्जस्यं प्रायः प्रतीयते।

वस्तुतः खमातृकायामेव यथास्थलं पाठभेद उपलब्धः। सा च परिपूर्णा दृष्टिपथमागतापि वैशिष्ट्यं धारयन्ती समासादिता यस्याश्छायाचित्रं नाधिगतं किन्तु प्रमुखमातृकया सह पाठभेद ज्ञानाय जम्मूनगरस्थमहानुभावानुरोधेन जनोऽयमाहूतः तत्र गतश्च तत्रैव पाठभेदं विधाय प्रतिनिवृत्त इति

पूर्वमपि ज्ञापितम्। तस्या यः कोऽपि पाठभेदो लब्धः स महत्त्वपूर्ण एव विद्यते।

(क) प्रथममातृकायां नैकत्र संशयनिराकरणाय खमातृका समुपायतां भजत्येवेति तस्याः वैशिष्ट्यं प्राशस्त्यञ्च प्रकाशयतीति निःसन्देहः। इत्थमत्र सिद्धान्तरहस्यमातृकाग्रन्थो हि 'क' 'ख' 'ग' तिसृभिर्मातृकाभिः शोधकार्ये प्रशस्यः। सारल्येन चरमपुरुषार्थमोक्षाख्यप्रतिपादनपरोऽयं ग्रन्थरत्नो वेदान्तग्रन्थेषु लघुकायः सन्नपि सम्यगर्थगांभीर्यमावहत्येव। प्रायोऽद्वैतवादसिद्धान्त ख्यापनाय सरसः सरलः स्वल्पकालायाससाध्यपन्थाः सामान्यजनैश्च प्राप्यतामित्येवास्य ग्रन्थस्य महद् वैशिष्ट्यम्।

अथात्र समासतो हि सिद्धान्तरहस्यमातृकाग्रन्थस्य प्रतिपाद्यविषमयमधिकृत्यैव विनिवेद्यते किञ्चित्। तथाहि– सर्वे शास्त्रपारावारदृश्वानः प्रतिपादयन्त्येव यदस्मिन् संसारे धर्मार्थकाममोक्षाख्येषु चतुर्विधपुरुषार्थेषु चरमः पुरुषार्थ एव जन्मसाफल्याय विभिन्नशास्त्रेषु सुनिर्दिष्टः तदनुसारमेवात्र ग्रन्थप्रतिपाद्यसन्दर्भितपक्षमनुरुद्ध्य विषयविचारः समुपस्थापनीय एवाभाति।

तद्यथा– निखिलमेव जगन्मिथ्याऽविद्याकल्पितमेवामनन्ति तत्त्वदर्शिनो विद्वान्सः। असत्ये वर्त्मनि स्थित्वा ततः सत्यं समीहत इत्युक्तिमधिकृत्य दुःखशोकाकुले व्यवहारिके जगति गृहीतजन्मानो जनाः सामान्यबुद्धिं परिच्छिन्नबुद्धिं वा समधिगम्यात्यन्तिकदुःखनिवृत्तये परम-शान्तिलाभाय प्रयतमाना भवन्त्येवेति तथ्यम्। आत्मनः स्वरूपविषये तज्ज्ञानविषये च नानासिद्धान्तैर्विभिन्ना; पन्थानोऽपि प्रतिबोधिता इत्यपि सत्यमेव। आत्मनः परमानन्दरूपता चिन्मयता सत्यता च श्रुतिसमधिगम्यैवेत्यपि निश्चितम्।

आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः 'इत्यादि श्रुतिः सर्वथा सदर्थबोधनाय समेषां दर्शनशास्त्रकाराणां मूल-भूमिर्बीजरूपमिति मंत्रवदाराध्यते शास्त्रानुयायिभिः। सोऽयमात्मा अहमहमित्यपरोक्षानुभवसिद्धः शास्त्रसम्मतः सुविज्ञेय एव। सर्वेषां प्राणिनामन्तःकरणं सत्यमेवाहं पदार्थरूपेणात्मैव प्रतिबोध्यते भासते चापि नान्यः कश्चनापरः पदार्थ इति। स एवात्मात्र सिद्धान्तरहस्ये जिज्ञास्यमानः सिद्धान्ततः स्वरूपनिर्वचनपूर्वकं गीयते निसर्गतः श्रद्धाविश्वासपूर्वकं दर्शनाय साक्षात्काराय विमृश्यते। येनात्मना सर्वे पदार्था अनुभूयन्ते स्वयञ्च सदसद्भ्यामनिर्वचनीयरूपतया समाम्नातो निगमेषु स एवात्माऽनुभवस्वरूपं स्वयंमनुभाव्यः स्वयं प्राप्यः प्रापकः प्रकाश्यः प्रकाशक श्चेति विविध विचित्रश्रुतिगणैः प्रशंस्यमानः कीर्त्यमानो विजिज्ञास्य एवात्र। सर्वानपि स्थूलसूक्ष्मपदार्थ-विशेषानात्मैव प्रकाशयति स्वयञ्चप्रकाशमान इत्यपि तथ्यं वक्तुं पार्यतेऽनुरोधतः सिद्धान्तरहस्यस्य। अतएवायं स्वतन्त्र इत्यस्ति काचिदुक्तिः शास्त्रोपज्ञतामयी श्रुतिगोचरीभूता समेषां विदुषामपि। अन्ये सर्वे पदार्था विषयभूता जडात्मकाः परतन्त्रा एव परप्रकाश्याअपि। आत्मा तु चेतनः सच्चिदानन्दस्वरूपो नित्यो विभुश्च। द्वयोरात्मानात्मनोः मध्ये किं मौलिकं वास्तविकं पार्थक्यं सत्यमेतदवधारणीयमस्ति। एतद्विषये किमपि शास्त्रवचनमिदं संस्तूयमानं विद्यते यत् ''दृश्यं सर्वमनात्मा स्यात् दृगेवात्माविवेकिनः अर्थात् आत्मनो द्रष्टृत्वं तदितरानात्मनो दृश्यत्वं च श्रुति-प्रमाणगम्यं सिद्धमेव। तदनुरूपमेवात्मानन्दानुभवानुभूतिराचार्याणामुपयोगितां भजति सुतराम्। अत्र शंक्यते यत् यद्यात्मा श्रुत्यनुकूलानुभवगम्यः सिद्धो वा तदात्माविषयिणी विप्रतिपत्तिरिह कथमवकाशं

लभताम्? अथवा तद्विचारणायाः किमुद्देश्यमिति? आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः मन्तव्यः निदिध्यासितव्यश्चेति वचनाद्यनुष्ठानं किन्निबन्धनमिति? यो हि पदार्थः पारमार्थिकतया परिनिष्ठितः तस्य कथमत्र सन्देहास्पदत्वम्? अत्र खलु वेदान्तसूत्रभाष्यानुसारं प्रवक्तुं शक्यते। यत् सामान्यरूपतया (अहं ब्रह्मास्मि तत्त्वमसीत्यादि वचनैर्वा परोक्षतया) सदानुभयमानोऽपि आत्मा अहमर्थरूपः श्रुतिप्रतिपादितनित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावतया स्वभावनया चापि अप्रसिद्धत्वात्संशयापन्नो भवत्येव। अस्माद्धेतोरेव सन्देहप्रयोजनाम्यामात्मस्वरूपविषयिणी शंकापि जिज्ञास्यमाना समुदेति सहजः पक्षः। एवं विधैव जिज्ञासा शास्त्रानुरोधतोऽपनीयते विचार्यते च सम्यक् समाधानाय। विचारश्चात्र सदनुसन्धानम् येनात्मविषयकविचारो ह्यत्रात्मानुसन्धानमुच्यते। यस्यात्मनः स्वरूपानुसन्धानं पदार्थानुसन्धानविधानम्वा क्रियते शास्त्रसम्मतसत्तर्कप्रमाणयुक्तिभिरिह।

एवं विधस्यात्मनो विमर्शः भगवता आदिशंकराचार्येण वेदान्तसूत्रभाष्ये विवेकचूडामणौ आत्मानात्मविवेके अपरोक्षानुभूतौ दशश्लोक्यां तथा उपदेशपञ्चरत्ने च सम्यग् प्रवर्तितः। अद्वैतवादीया या विलक्षणऽऽत्मानुभूतिपद्धतिः परम्परा वा समुद्भाविता भगवतो मनोहारिप्रशस्यमाना समभिनन्द्यते, सैवात्र सिद्धान्तरहस्ये पंडितप्रवरेणाचार्यजगन्नाथेनापि मातृकाग्रन्थे प्रत्यबोधि। तत्र हि विशिष्टैर्विलक्षणै रहस्याख्यानविमर्शैर्वचोभिश्च पद्यात्मरूपैरुपस्थापयता तेन व्याख्यानञ्च पद्यानां स्वयं विदधता आत्मानुभूतेः स्वरूपज्ञानस्य पन्थाः सरलीकृतः सरसीकृतः सामान्यव्युत्पत्तिशालिभ्योप्यधिकारिभ्यः पाथेयः शास्त्रसम्मतो जन्मजारादित्रासाद् विमुक्तये प्रदर्शितः सिद्धान्तरहस्यमिति सदन्वर्थनाम्ना परिभावितः प्रभावतौ युक्तिप्रमाणादीनां नैसर्गिकशब्दार्थ शक्तयाऽऽत्मपदार्थनिर्णयः।

स एष नेति नेति श्रुतिवचनादिप्रमाणैरेवात्मा प्रकीर्तितः येहि सर्वविधद्वैताद्वैतवस्तुनो वैलक्षण्यञ्च भजंति। नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वरूपञ्चाभिलक्ष्यते। तथा जिज्ञासाधिकरणभाष्यान्ते परमाचार्येणाद्यशंकराचार्येण प्रतिवादिकल्पितविभिन्नविशिष्टविप्रतिपत्तिनिराकरणपूर्वकमौपनिषदस्थसिद्धान्तानुभावितब्रह्मात्मनः सच्चिदानन्दरूपतया स्वरूपख्यापनं प्रतिष्ठापितमपि समभिनन्द्यते सम्यक्। तदनुसारमेव सिद्धान्तरहस्यपूर्वार्धे तुरीयकारिकया सम्यगभिधीयते यथा—शिष्य उवाच।

ज्ञातृभावे कथं ज्ञेयं ज्ञानाविषयलक्षणात्
वृत्त्याभावे कथं ब्रह्म बृंहकत्वोपपादनात्।

अत्रहि यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सहेति श्रुत्या वाङ्मनसोरगोचरत्वात् ज्ञानाविषयत्वेन ज्ञातुरत्यंता भावे सति स्वरूपे ज्ञेयतयैव न सम्भवति तर्हि ज्ञानमिति कथं पृष्टमित्याक्षेपः कृतः। अतः परब्रह्मणः स्वरूपविषये नाना विप्रतिपत्तीः समाधाय तस्य परब्रह्मणः परमात्मनो रूपेणैव प्रत्यगात्मनोऽनुसन्धानं कर्तव्यं न तु तद्भिन्नत्वेन इत्येव तत्रत्य तात्पर्यमवधारणीयं पर्यवसितं स्यात्। अतः परमसुखज्ञानस्वरूपस्यात्मनो यथार्थानुभवः कथङ्कारः कर्तव्यः 'इति सदुद्देश्यतया लक्षीकृत्य ग्रन्थकर्त्रा आचार्येण प्रोक्तदिशा तदुद्भावनं विहितं सुप्रतिष्ठितञ्चापि। तत्रात्मविषयकविप्रतिपत्तिनिराकरणमात्मयाथात्म्यानुभवश्च अनुसन्धानस्य

लक्ष्यमेव विधेयमूलभूतं मन्यते। यथाचार्येण शंकराचार्येण सम्यगभिहितमपि अत्रेत्थमपि विचिकित्स्यते विजिज्ञास्यते वा यथा –

यदि तर्हि लोके ब्रह्म आत्मत्वेन प्रसिद्धमस्ति तर्हि ततो ज्ञातमित्यजिज्ञास्यत्वं पुनरापन्नं भवतीति न तद् विशेषं प्रति विप्रतिपत्तिः। यतो हि देहमात्रं चैतन्यविशिष्टमात्मेति प्राकृता जना लोकायतिकाश्च प्रतिपन्नाः।

(आत्मा वै पुत्रनामासि इति श्रुतेः) इन्द्रियाण्येव चेतनान्यात्मेत्यपरे समामनन्ति। मन इत्यन्ये, विज्ञानमात्रं क्षणिकमित्येके, शून्यमित्यपरे। अस्ति देहादिव्यतिरिक्तः संसारी कर्ता भोक्ता इत्यपरे (नैयायिका मन्वते) भोक्तैव केवलं न कर्ता इत्येके। अत्र सांख्यमतनिराकरणम्। अस्ति तद्व्यतिरिक्त ईश्वरः सर्वज्ञः सर्वशक्तिरिति योगमत निराकरणमित्येवं विधाः बहवः सिद्धान्ताः प्रथिताः वस्तुतः आत्मस्वरूपमेवेश्वरः भोक्तुर्जीवस्य स्वरूपम् इत्यपि केचन वेदान्तिनः। इत्थमनेकविप्रतिपत्ति-निराकरणमुखेन सिद्धान्तप्रतिष्ठापनमाचार्यस्य निःश्रेयससाधकम् तदनुरोधेनैव ब्रह्मजिज्ञासोपन्यासेन वेदान्तवाक्यविमर्शः तद्विरोधि तर्कोपाकरणान्निःश्रेयसप्रयोजनाभ्युपगमः संस्तूयते सिद्धान्तरहस्ये पूर्वार्धभागेन शिष्यजिज्ञासोपशमनायोत्तरार्धेन सम्यक्। समाधानं कुर्वता पूर्वार्धेऽपि शिष्यजिज्ञासा निराकरणायांशत उत्तरवचनमात्मपरमात्मविषयकं सत्तथ्यं प्रस्तुवता सिद्धान्तमुखेनानूद्य वदति ज्ञातृ-भावादिकं यच्चोक्तन्त्वया तत्सत्यमेव हि अध्यस्थस्यापवादार्थं वैलक्षण्यन्निरूपितम्। अपि चेत्थमपि प्रति बोधितन्नैव–

यदा विस्मृत्य दृश्यं वै स्वरूपेण व्यवस्थितिः
तदैवातीन्द्रियं हेयमुभयोरेष निश्चयः।
ज्ञातं ब्रह्म त्वया प्रश्ने यदुत्तरमनुत्तरं
त्वयाप्रज्ञाभिमानेन वचसा प्रत्युदीरितम्।।

एवं ह्यात्मानुसन्धाता यथाक्रमं पूर्वपूर्व परिकल्पितः पदार्थानामात्मरूपतां परित्यज्य धीरतया सूक्ष्मविचारपूर्वकं तदन्ते निर्मलज्ञानस्वरूपमात्मानम् कथङ्कारमनुभवति? तमेव सत्तत्वपदार्थं स्फोटयितुं स एष नेति नेत्यात्मादिश्रुतिमधिकृत्यैव दशश्लोक्यामाचार्येण विलक्षणैवात्मानुसन्धानशरणिराद्दता प्रतिभातीति विचार्य तथाविधमनुपमं सिद्धान्तरहस्याख्यान-परिपूर्णमानन्दघनीभूतम्वा तद्रूपम्वा समाम्नातञ्च नानाश्रुतिभिरनुभूतञ्च परमर्षिभिः पञ्च महाभूतनिष्ठधर्मविलक्षणोऽयमात्मा नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावोऽद्वितीयो हि परमानन्दबोधरूप इति परमार्थतः सुनिर्णीतः। ततः परमपि ननु किं स्वरूपोऽयमात्मा यतस्तस्य विमर्शनं कर्तव्यं तत्राह नारायणेति–

नारायणेति ब्रह्मेति परमात्मेति संगच्छते
प्रकृत्या प्रत्ययोभिन्न केवलानन्दआश्रयः।
बुद्ध्या समेत्य विषयी विरागी तदनादरात्
आदरानादरौ त्यक्त्वा बोधरूपः स्वयं भवेत्।।

इति परमसिद्धान्तो हि ग्रन्थकारस्य श्री जगन्नाथस्य वैदुष्यं महदुपलब्धियोग्यं सदुपयोगिभूतं

सुतराम् प्रख्याप्यते।

अतः सुस्पष्टमेतदवश्यं ज्ञेयमस्ति यदुत्पत्तिविनाशशीलानां दृश्यानां पञ्चमहाभूतानां प्रकाशकः उत्पत्तिविनाशरहितोऽयमात्मा निर्धर्मकः निष्कल्मषः परमानन्दबोधरूपः साक्षिभूतश्च लक्ष्यम्। निर्विशेषे तथाविधात्मनि वर्णाश्रमादिव्यवस्थापि अविद्यामूलिकैव न तु पारमार्थिकी। ध्यानधारणयोगादिनिखिलायुक्तयुञ्जान (पक्वापरिपक्वावस्थारूढैः) योगिभिः सहजमनुष्ठितापि तात्कालिकी मानसव्यापाररूपा मन्यते शास्त्रचारितार्थ्यव्यवहारोपपात्तये। यदा खलु यथावसरहमहं ममेत्याद्याध्यासकल्पनाऽपसार्यते तदैव केवलस्याद्वितीयस्यात्मनो बोध उपपद्यते। सुषुप्तावपि कथमपि दृश्यपदार्थानां भानं न भवति प्रत्युत तत्राणि स्वान्तःकरणप्रणाल्या स्वयमेव साक्षिभूतोऽयमात्मा प्रकाशते। अतश्शिवः केवलोऽहमिति दशश्लोक्यामाचार्येण भगवता शंकरेणापि सम्यगेवसिद्धान्तरहस्यमेव विशिष्टमुद्रया समवतारितमित्येवाभिनिवेशोऽत्र ग्रन्थकारस्यापि प्रभावितः प्रतीयते। स चात्मा अखण्डैकरूपः। अत एवात्र सिद्धान्तरहस्येऽपि तत्त्वमस्यादिमहावाक्यार्थज्ञानात्स्वरूपबोधप्राप्त इवेयते। यथाहि तत्त्वमस्यादिवाक्यार्थज्ञानात्प्राप्त इवेयते।

तथापि प्राप्यते नैव संकल्पोपशमं विना।

मम प्रश्ननिराकर्तुं त्वयाप्रज्ञाभिमानसः

प्रत्युक्तः शास्त्रसिद्धान्त इत्येषा पूर्णता तव।

इत्येवं विधया गुरुशिष्यसम्वादाभिमानधारणा आत्मपरमात्मविषयकविमर्शनमुद्रया सिद्धान्तरहस्यग्रन्थसूर्योदयः सनातनधर्मावलम्बिनामाराध्यतामुपैति। सिद्धान्तरहस्यसूर्यप्रतिभानेन सारल्येनाल्पायासेन चाल्पबुद्धीनामुद्धारः संसारसागरात् सुनिश्चितः। अस्य सिद्धान्तरहस्यस्य प्रतिपाद्यविषयनिर्वचनेन सम्यगवबोधेन च कल्पकल्पिततमोमोहोपशमनं शक्यमेव। अयं हि सिद्धान्तरहस्यविषयः परमोपायो मु मुक्षूणामितरेषामपि निमज्जतां भयजलनिधौ। एतद् विषये सम्यक्तया आत्मनिर्वचनोपरान्ते भगवता शंकराचार्येणापि दशश्लोक्यां सम्यगेव सुप्रतिष्ठापितं सर्वजनहिताय। यथा– निर्विकल्पकरूपताऽद्वितीयता निष्कल्मषता च प्रमाणिता स्वयमाचार्येण

न शास्ता न शास्त्रं न शिष्यो न शिक्षा।

न च त्वं न चाहं न चायं प्रपञ्चः स्वरूपावबोधो विकल्पासहिष्णुः

तदेकोऽवशिष्टः शिवः केवलोऽहम्।।

वस्तुतः आत्मानाम स्थूलसूक्ष्मकारणत्रयविलक्षणः पञ्च कोशव्यतिरिक्तः अवस्थात्रयसाक्षी सच्चिदानन्द रूप एव। श्रुतिसमवहितप्रमाणयुक्तिपुरस्कृततर्कानुसन्धानेनात्मज्ञानं समुदेति स्वरूपलक्षणलक्ष्यमुपैति चेतन इत्येव प्रमाणीकर्तुं सिद्धान्तरहस्यग्रन्थप्रवृत्तिरपि न विरुद्धा कथमप्यवधार्यते। पण्डितप्रवरस्य जगन्नाथस्य नैसर्गिकीयं समुद्भावना सदात्मविवेकविषयिणीति सर्वसन्देहपरा प्रतिभातीति न सन्देहः। अतो ब्रह्मत्मैक्यबोधे सत्यमेव शिष्यजिज्ञासाबाहुल्यमूलक तदुपशमविधिविषयकसमाधानपद्धतिरेव सिद्धान्तरहस्यग्रन्थे भागद्वयेन पूर्वार्धोत्तरार्धरूपेण समुपबृंहिता सा विद्या या विमुक्तये 'इति सादर' श्रुतिसारसंदर्शनपरा मुमुक्षूणां हितावहासिद्धोपायभूमिरभ्युपगम्यत इति निर्णयः कृतः सिद्धान्तरहस्यमातृकाग्रन्थे। विस्तृत-

पक्षविपक्षोभयविषयतांगता विमर्शतव्या विषयास्तु प्रश्नोत्तरगर्भितगुरुशिष्यसंवादविभववैभवाः सिद्धान्तमणय एव सिद्धान्तरहस्यमुपगताः सुनिबद्धाः सन्तीति व्यपदेष्टुं शक्यते।

सिद्धान्तरहस्योत्तरार्धे शिष्यं प्रति गुरुवचनमवतरणात्मकं समग्रपक्षविपक्षप्रश्नोत्तराभ्यां जिज्ञास्यं समाध्येयतान्निर्धार्यमाणमतीवोपकारकतां भजति। यथाऽत्र संकेतः –

''शृणुध्वं पूत्रका यूयं नानामतविमोहिताः
श्रेयोवदन्त्यनैकान्तं यथामति यथारुचि

''इति वचनेन पूर्वं सन्दर्भं समग्रमतसमुपस्थापनधिया कृतमेव तन्निराकरणमुद्रयाऽभिलक्ष्येहापि काचन प्रक्रियान्तरा शास्त्रमूलैव श्रुतिसन्दर्भविशुद्धा परमाराध्याविनियुक्तेति समभिनन्द्यते। अपि च– सत्त्वतुष्टीः परित्यज्य कैवल्यविरहातुराः स्वात्मानं हरिमीक्षन्तो भजध्वंगतमत्सराः। इति वचनेन प्रायः सर्वे सिद्धान्तवादिनः प्रत्युक्ता एव ये भक्तिप्रपत्तिञ्चाक्षिपन्त आत्मानं धन्यं मन्यन्ते। एतेनात्र निःसंशयमिदं वक्तुं शक्यते यत् सदसद्रूपो यो हि पदार्थस्तद्विलक्षणोऽनिर्वचनीयो वा मन्यतामीश्वरआत्मपदार्थत्वेनाभिन्नत्वेनापि पर मुक्तसिद्धान्तरहस्यवचने न हि सेव्यसेवकभावो ज्ञाता ज्ञेयः प्रमाता प्रमेयो ध्याता ध्येयो वा परस्पर-मर्हत्येवोपकार्योपवनिष्ठतया तत्तत्पात्रताम्। उपर्युक्तकारिकावचनानुसारं सिद्धान्तरहस्यकारो जगन्नाथो महान्तं सिद्धान्तमेवोवस्थाय सिद्धान्तरहस्यमिति ग्रन्थनामान्वर्थतां प्राकाशयत् 'स्वस्यात्मनः सख्युरशेषदेहिनां सामान्यतः किं विषयोपपदानैः।

त्वामात्मानं परं मत्वा परमात्मानमेव च,
आत्मा पुनर्बहिर्मृग्य अहोसजनतासता,
दुराराध्यं समाराध्य विष्णुं सर्वेश्वरेश्वरं
यो वृणीते मनोग्राह्यमसत्वात्कुमनीष्यसौ।
अनरर्घैरर्थसंकाशैर्नित्यानन्दमहोदधेः।

इत्यादि प्रह्लादशुकनारदादिवाक्यैर्हरिः स्वात्मत्व-निरूपणात् इतरस्य देहादेस्तुच्छत्वं निरूप्य पुनः सकलगीताभागवतसिद्धान्तं कृष्णार्षभ हरिसनकादिवाक्यैर्दृढयति मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः संगवर्जितः निर्वैरः सर्वभूतेषु यःस मामेति पाण्डव। सर्व भूतेषु यः पश्येद् भगवद्भावमात्मनः भूतानि भगवत्यात्मन्येष भागवतोत्तमः। इति सत्प्रमाणानुरोधिसिद्धान्तरहस्यमातृकाग्रन्थोऽयं विलक्षणो वेदान्तसिद्धान्तनिदर्शको निरूपकः यदधिकृत्याद्वैतद्वैतविशिष्टाद्वैतादिप्रक्रिया निसर्गतश्चरितार्थ्याज् जगत्प्रपञ्चमोहोपशमाय सिद्धान्तदीपः सदसत्प्रकाशको मुग्धानां कृते सदाऽनुसन्धेय एवाऽयं ग्रन्थरत्नः पूर्णतोऽभ्यासपथमानीतस्यात् चेत्तदा जीवनमध्येतृणांधन्यं पारमार्थिकं जायेत सम्पूर्णोऽपि वेदवेदान्तप्रतिपाद्यपक्षोऽत्रनवनीतवच्छास्त्रदधिनिःसृत इव सिद्धान्तरहस्ये ससुरभिप्राकाश्यमानः समनुकरणीयः समभ्यसनीयः इत्येव विनिवेद्य शोधपत्रपुष्पाञ्जलिरूपो विद्वद्वरेभ्यः सादरं समर्प्यते येन दोष-गुणनिर्धारणपूर्वकमुपयुक्तनिर्देशेनायञ्जनोऽनुग्रहीष्यते तैःकृपयेति।

REVIEW

ŚYĀMĀNANDARACANĀVALIḤ by Śyāmānanda Jhā; ed. by Kishorenath Jha ; pub. by Akhiyāsala-Prakāśanam, Lālagañja, Sarisabapāhi, Madhuvanī - 847424, Bihar ; 1996 ; p. 46 + 212 ; price : Rs. 53/-

The book in reviewer's hand, is a complete collection of creative writings in Sanskrit of the late poet Pt. Śyāmānanda Jhā who has contributed substantially to the field of contemporary Sanskrit writings not in quantity but in quality. Another work with same name of the same author has been published which contain the complete collection of author's Maithili writings. The author hailed from a village called Lalganj at Madhubani District of Bihar, once adorned by the famous Naiyāyika Yadunatha Mishra, authoring the comm. *Padavākyaratnākaravivaraṇa.* He lived a short span of life of just 42 years. He was born on 27.7.1906 and died on 30.8.1949. Think of it, what a great contribution he would have made to Maithili as well as Sanskrit literature, if he would have lived a standard full life. Alash ! that was perhaps not acceptable to the almighty God.

The book containing 470 verses, two poems and an incomplete novel may be broadly divided into four parts in this review for our convenience. The first part contains the introduction by the author and the Preface by the Editor along with the publisher's note as well as Acknowledgement, preceded by the Foreword and *Śubhāśaṃsā* of Prof. G.C. Pandey and Prof. Chandikaprasad Shukla respectively. The second part embodies the metrical as well as lyrical compositions of the author titled as *Karṇikā* (142 verses), *Madhuvīthī* (184 verses), *Vedanā* (53 verses), *Sudhāvallī* (28 verses), *Mātaḥ Sarasvati, Vikramārkaṃ Prati, Viḍambanā* (58 verses) and some untitled verses (5 verses), whereas the third consists of the prose composition, i.e. a novel titled *Manoratha.* The last part is an Appendix (*Pariśiṣṭa*) which contains short Notes serially on all the verses of *Karṇikā* and *Madhuvīthī* by the editor followed by exegetical Notes on some selective verses of *Vēdanā* by author's younger brother Pt. Tulanand Jha. The Hindi renderings of some new or impopular words from the novel

Manoratha, either coined or adopted by the author, are also given in the Appendix followed by an Errata.

The first two collections, namely, *Karṇikā* and *Madhuvīthī* contain verses composed in different traditional metres which are mainly based on *Śṛṅgārarasa*, i.e. sentiment of love. The contents of theses two collections are expressed mostly in *Anyōkti* form where the poet points out to certain bad conditions and temperaments of the society and suggests to overcome them through human virtues based on discriminating power. In *Madhuvīthī*, one can find that the poetic emotions (*Bhāva-s*) like *Khēda, Amarṣa, Vimarśa, Nirvēda* etc. are expressed which support the main sentiment. In *Vēdanā*, the poet tries to purify or abolish the social misconceptions with the help of the concepts of *Sāṅkhya* and *Vēdānta* philosophy. The verses of *Sudhāvallī* are composed in *Pañcacāmara* metre where all the verses end with a similar line : किमद्य संघटय्य ओ विधातुमीश्महे वयम्. Through these compositions the poet tries to unite our society to fight for the freedom of our country. In *Viḍamvanā*, the poet seems to sing the songs of his frustration towards life as he sees his death coming nearer, since all sorts of remedies (say medicines or astrology) have failed to cure the fatal disease he has been suffered from.

If we observe Pt. Jha's work as a whole, then we can experince that his poetries are studded with several innovative and creative ideas, pregnant with modern outlook. The then position of the Nation is also depicted in several verses. The Novel *Manoratha* though incomplete proves itself as a good example of Sanskrit prose composition not only of his time but of contemporary period also. Through the characters like Rāmeśvara ad Devaśaṅkara the author has depicted the precarious conditions of the knowers of Sanskrit language who are either tortured or humiliated in the society. The author wants to highlight Indian culture by criticising the blind imitation of Western culture through this novel. He also casts light on the teaching system of our country. Though it is recognised as a novel still from the style of its composition it sounds better as a drama than a novel, because, the composition appears mostly in a dialogue form. As the learned editor Dr. K.N. Jha remarks in his preface, evidences were found in the manuscripts that the poet was involved in the poetic work with a secret name as Sevāvrata.

The poet is afreshed with the poetic essence such as *Rasa, Chanda, Alaṅkāra* etc. in abundance throughout his metrical compositions. He has used different metres like *Pṛthvī, Āryā, Upajāti* (*indravajrā, upendravajrā*) *Śārdūlavikrīḍita* and *Pañcacāmara* etc. in his works. A student of rhetorics will find it easy to come across with plenty of illustrations of all the important figure of speech throughout his work Karṇikā as well as Madhuvīthī in particular. Thus, instead of searching them here and there in different works he can find the examples in a single locus.

Following are the figures of speech used in frequence in his works : Śleṣa (*Karṇikā* - 1, 128); Chekānuprāsa (*Karṇikā* - 2, 6, 15 : *Madhuvīthī* - 41); Dṛṣṭānta (*Karṇikā* - 3,5,83,85); Viśeṣokti (*Karṇikā* - 6, 12, 18, 41, 90 : *Madhuvīthī* - 70, 74); Nidarśanā (*Karṇikā* - 8, 54, 110 : *Madhuvīthī* - 144); Aprastutapraśaṃsā (*Karṇikā* - 9, 15, 29, 40, 42, 46, 48, 56, 57, 61, 63, 69, 70, 78, 79, 82, 84, 88, 89, 93, 94, 95, 97, 98, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 109, 118-124, 131 : *Madhuvīthī* - 8, 11, 13, 18, 19, 20, 25, 29, 38, 46, 54, 55, 56, 59, 61, 64, 66, 69, 71, 77, 81, 85, 86, 97, 101, 106-109, 111, 114, 116, 118, 145, 158); Tulyayogitā (*Karṇikā* - 1, 27, 30); Arthāntaranyāsa (*Karṇikā* - 13, 45, 86, 121, 124 : *Madhuvīthī* - 107-110); Vyatireka (*Karṇikā* - 14, 16, 28, 73, 87 : *Madhuvīthī* - 116); Prativastūpamā (*Karṇikā* - 17, 21, 23, 25, 38, 39, 60, 71, 81, 90, 31 : *Madhuvīthī* - 94, 96); Anuprāsa (*Karṇikā* - 20 : *Madhuvīthī* - 26); Hetu - (*Karṇikā* - 22, 52); Kāvyaliṅga (*Karṇikā* - 24, 35, 49, 65, 74, 77, 116, 127, 137, 138 : Madhuvīthī - 45, 68, 75, 91); Saṅkara (*Karṇikā* - 26, 99, 117); Saṃsṛṣṭi (*Karṇikā* - 31, 37); Bhāvika (*Karṇikā* - 32, 51); Sphuṭa (*Karṇikā* - 33, 58, 75 : *Madhuvīthī* - 98, 165, 168, 171-175, 180); Parikara (*Karṇikā* - 34, 55, 120 : *Madhuvīthī* - 33, 40, 76, 78, 92, 120); Samuccaya (*Karṇikā* - 36); Vibhāvanā (*Karṇikā* - 44, 103 : *Madhuvīthī* - 60, 90, 118, 143, 146, 174) Svabhāvoktiḥ (*Karṇikā* - 47, 91); Utprekṣā (*Karṇikā* - 50 : Madhuvīthī - 78, 124); Yathāsaṅkhya (*Karṇikā* - 59); Viṣama (*Karṇikā* - 62, 92, 96 : 2.70, 118); Bhrāntimān (*Karṇikā* - 76 : 2.77); Yamaka (*Karṇikā* - 126, 129); Atiśayokti (*Madhuvīthī* - 35, 39) Vyājastuti (*Madhuvīthī* - 52); Upamā (*Madhuvīthī* - 74); Śrutyanuprāsa (*Madhuvīthī* - 90); Vṛttyanuprāsa (*Madhuvīthī* - 108); Rūpaka (*Madhuvīthī* - 114); Sāṅgarūpaka (*Madhuvīthī* - 121); Ākṣepa (*Madhuvīthī* - 129); Ekāvalī (*Madhuvīthī* - 139).

As seen above, although the poet has used several figurs of speech still he seems to have some weakness towards the use of *Aprastutapraśaṃsā*. He

has used *Aprastuta-Praśaṃsā* atleast in seventy verses of *Karṇikā* and *Madhuvīthī* to express the suggested meanings (i.e. *Vyaṅgyārtha*). Although *Guṇībhūtavyaṅgya* is not considered that good in the poetry by the rehtoricians still the author rejoices to express himself through this poetic way. Let me illustrate one or two expressions of *Aprastutapraśaṃsā* from poet's first work - *Karṇikā* :

अधिमञ्जरि मकरन्दं विन्दन्तं वीक्ष्य तुन्दिलं भ्रमरम्।

मोहात्तवेयमीहा वायस! हास्यास्पदं भविता।। (*Karṇikā* - 94)

In this verse the term *Vāyasa* represents a rough enjoyer of poetry but not a crow. There is a poetic belief that the Aśoka tree blossoms after it is kicked by a pregnant lady during a traditional rite called *dohada.* With such a background in mind the poet says :

यन्मण्डयन्ति रमणीकुचमण्डलं श्री-खण्डास्तदेषु न भवेदुचितोऽभिरोषः।

यन्मूर्ध्नि पादहननं तव कामिनीनां भाग्याय शोकमुपगच्छत मामशोक।। (*Karṇikā* - 97)

In the above verse the term Aśoka represents a bad person who is never ready to tolerate the progress and prosperity of others but not the Aśōka tree :

As pointed out earlier the author has mastered the skill of using all sort of *Alaṅkāra-s.* Therefore, I would like to take resort to the popular maxim *Sthālipulāka* and quote a few verses adorned with some beautiful *Alaṅkāra-s.* Sometimes we can find two *Alaṅkāra-s* in a single verse also. For example, *Prativastūpamā* and *Nidarśanā* are used simultaneously in the following verse. The expression is meant for a newly married husband who tries in vain to study while sleeping on the new leaf like arms of his newly married wife. The poet compares such effort with one rubbing his nose on the stone instead of smelling the fragrance of *vakula*-flower. The poet says :

अध्येतुं यदि यतते मदिराक्षीपाणिपल्लवे शयिता।

बकुलमुकुलमघ्रात्वा शैले घ्राणं निघर्षयति।। (*Karṇikā*-25)

The poet has tremendous talent of expressing new thoughts through simpler expression. The following verse having *Sphuṭa Alaṅkāra* can be accepted as a best piece of potry where the sentiment of love is expressed

with a new vision as a young mother desirous of meeting her husband is checked by her baby again and again and thus her desire for husband's love does not become fruitful although she has tried for it throughout the night :

निरीक्ष्य निद्रां तनयस्य पत्युर्गृहं प्रयाता गृहिणी यदैव।

मातः ! क्व यातेति गिरातुरा तु गतागतैरेव निशां निनाय। (*Karṅikā* - 58)

This sort of feeling is, no doubt, very common in everybody's life. It seems as if the author has shared his own experience with his readers. Though the feelings are very common still only a talent can exploit such situations into a good piece of poetry. Throughout the work one can observe that the author has a soft corner for *Śṛṅgāra-rasa* which is the king of all sentiments. The poet's skill in using *Śṛṅgāra-rasa* is really worth noting. I would like to quote a couple of examples to prove author's mastery over this sentiment :

क्रीडां नखानां स्तनयोर्विधाय बाले तवाधाय कपोलपालिम्।

य आवयोर्भेदविभेदमोदः स्वर्गे निसर्गेण सुखं किमस्मात्।। (*Karṇikā*-73)

In this verse Bheda refers to the nail-marks on the breasts of the beloved whereas Vibheda refers to a firm touch on the cheeks. Moreover, in the following verse the author considers the body of the beloved as the store-house where the pleasures for all the sense organs can be preserved:

दन्तानामधरो गिरः श्रवणयोः पीयूषगर्वच्छिदो

घ्राणस्याम्बुवीरवैरिसुरभिर्हस्ताङ्गुलीनां स्तनौ।

चेष्टा संस्मृतिरात्मनो नयनयोः सौन्दर्यवापीवपु-

र्मन्ये सुन्दरि सौख्यसंग्रहगृहं सर्वेन्द्रियाणामसि।

The poet was influenced by the *Chāyāvāda* of Hindi literature and has tried to decorate Sanskrit literature with such usages. As *Śoka* is transformed into *Śloka* in case of *Vālmīki* (*Śokaḥ Ślokatvamāgataḥ*) and as it is also famous in Hindi- *Āh Sē Nikalā Hogā Gān*, the poet also seems to be inspired to write poems in agony i.e. *Vedanā*. In fact he has named one of his collections of compositions as *Vedanā*. The following verse from the work may well support my view :

नृत्येयं कथमद्य कः सहभवन् तालं विदध्यादियम्।

वीणा भज्यत तत्र केन सहसा योज्येत तन्त्रीततिः।

गीतिर्न स्मृतिमेति मे स्वरगणः स्थाप्येत कस्यां प्रभो!

कालो नैव न वास्ति साधनलवस्तूद्बुद्धसामाजिकः। (*Vedanā*-16)

Not only in the collection called *Vedanā* but in other collections of the volume also one can find similar expressions. For example, in *Madhuvīthī* the poet says :

आगम्य वाद्यगेहे नीरवशून्ये विनैव निर्देशम्।

तन्त्री मम वीणाया भग्नाऽप्याहन्यते केन।। (*Madhuvīthī*-16)

The poet is many times shocked to see distress in society and he is simpathised towards the weaker or rather neglected beings of the society as he advises the cuckoo bird not to laugh at the crow who has taken care of him when his own mother has left him in crow's nest before his birth :

काकस्य शुष्कं कलमाकलय्य किं कोकिल ! त्वं किल हा जहास।

माताऽपि तत्याज यदा तदानीमपालयत्त्वामयमेक एव।। (*Karṇikā*-82)

Before concluding let me be very loyal to say that only a confident poet like Śyāmānanda Jhā can make some bold statement about his own composition just as in the style of Paṇḍitarāja Jagannātha. In the beginning of his work the poet says :

श्रूयते यदि मदीया कल्पना किं स्पृहा चिरभवासु सम्भवेत्।

कामिनीं कलयिता कथङ्कविः कामयते जरतीषु कौतुकम्।। (*Karṇikā*-3)

श्रृणुयाद् यदि मम कवितां वृणुयाद् वा लोललोचनां वनिताम्।

तदपि विनोदो नो चेज् जडता भवताञ्चिरञ्जयतु।। (*Karṇikā*-6)

At the first sight, one may accuse the poet as a proud personality but I am sure after going through his work one has to definitely change his opinion in this regard. In fact, the competant editor Dr. Kishorenath Jha has done a marvellous job in helping this work to see the day-light. I congratulate and thank Dr. Jha for this kind service he has rendered towards the upliftment of modern Sanskrit literature.

Banamali Biswal

NANDYĀVARTA of (An Auspicious Symbol In India Art) Dr. A. L. Srivastava, Kitab Mahal, 15 Thornhill Road, Allahabad.

Indian art, in essence, is meant for the sublimation of the human soul. It becomes symbolic when it imparts its mystic and metaphysical import in a nut-shell in some visual form. Symbols are, therefore, imbued with a rare beauty, faith and vivacity which is hard to be expressed through any other medium. Sometimes a very simple motif of our everyday life embodies the sanctity, security and prosperity of the whole human society. It transcends the physical limits and bounds of the land of its origin, and travels far and wide with the same identity, sanctity and acceptibility. *Svastika, Śrīvatsa,* Nandyāvarta, wheel, tree, stūpa, lotus, bull, vase, taurine and a pair of fish are a few amongst the host of other such sacred symbols. Of course, these symbols give concrete shape to the abstract notions so avidly nourished throughout the long past ages in human mind and spirit, for the peace, prosperity and happiness of the whole world.

Dr. A. L. Srivastava, who is well-versed in the history of art in India has made an exhaustive study of the auspicious symbols. His work entitled 'Nandyāvarta' comes in the wake of his widely appreciated monograph on the 'Śrīvatsa' symbol. In this book under review, he has tried to shed welcome light on the origin, antiquity, nomenclature and religious significance of Nandyāvarta, an auspicious symbol in Indian art. According to the *Bṛihatsamhitā*, a mere look or its appearance on the tusk of an elephant is so auspicious for a king that he is able to retrieve his lost kingdom. Similarly, the *Āchārdinkarā*, a Jaina treatise, tells us that the Nandyāvarta with its nine points stands for nine '*Nidhis*' or treasures. In the Buddhist texts it has been treated as a '*Mahāpuruṣalakṣaṇa*' - a sign of Great Person. Thus, the auspicious nature and the divine character of this sacred symbol is self evident.

In the first part of the book, the author has largely dwelt upon the original form and character of this symbol in the light of literary references and archaeological evidences. However, he admits that 'it is not quite definite whether the symbol originated in the pale of Brahmanism, Jainism or Buddhism and which form of the symbol is the original one' (p.4). But he comes to the conclusion that 'the motif in question is known by three names i.e. *Tri-ratna, Nandipada* and *Nandyāvarta*' (p.9). He

further says that it is not certain what was the name of the symbol at the time of its origin. However, the evidences already discussed make it clear that the first name of the symbol was *Nandipada.* But the symbol was, later on, widely popularised by the term *Nandyāvarta.* And in subsequent times, the symbol was differentiated by the followers of different sects, not by its shape or design but by its name. The Jainas continued to call it *Nandyāvarta,* Buddhists named it as *Triratna,* and the Brahmanas as *Triśūla.* Further, although the terms *Triratna* and *Triśūla* were restricted to Buddhists and Brahmanas respectively, yet the terms *Nandipada* and *Nandyāvarta* still remained popular amongst all, and this state is quite evident from the mention of *Nandyāvarta* as one of the *Aṣṭamāngalika* motifs in the texts of all the sects (p.25).

Strangely enough, nowhere do we find *Nandipada* or *Triratna* mentioned by their respective name in ancient texts. Only the name of *Nandyāvarta* is there. According to Dr. V.S. Agrawala, *Triratna* is said to be like '*Makarikā*' i.e. crocodile-shaped (fig. XII, 10) in the *Harṣacarita.* The same case is with the *Nandipada.* Its only mention is found in an early Brāhmī inscription on a rock on the Padnā hill near Bombay where this motif is drawn along with its name (fig. XXVII, 5). As regards *Nandyāvarta,* it is mentioned in the ancient texts of almost all the three sects - Jainiṣm, Buddhism and Brahmanism. According to the *Halāyudhakośa,* it was like a tree, a royal palace and a large fish. In the *Mahābhārata,* Nandyāvarta - an auspicious symbol, is said to be made of gold. Thus, it is clear that it had some kind of its shape. If we take a clue from its name itself, the literal meaning of the term would be 'bull head or bull foot forming a revolving or circular pattern' which bestowed happiness and helped retrieve the lost wealth or kingdom. The circular pattern of this motif has been beautifully drawn on ring stones and punch-marked coins (fig. VII, 1 to 7 & fig. I, 49 to 54) etc. If we depend on the Jaina text, the *Ācārdinkara,* it had nine points which stood for nine '*Nidhis*' or treasures. This may be found represented as *Nandipada* of the Padnā hill near Bombay and not as labyrinthine Swastika, suggested by Dr. P.K. Agrawal (fig. XXVII, 4). Further, if we want to take into consideration fish pattern also in its formation, we may look for it in a beautiful Bharhut medallion (fig. XXIII, 5). This form includes its Svastika aspect also. Thus, it appears that *Nandyāvarta* represented bull heads in circular formation in the initial stage and artistically improved

fish-tailed variety in the later stage of its development. Where any of these symbols is separately or individually drawn, it may be called *Triratna* or *Nandipada* on the basis of its respective design. *Nandyāvarta*, as such, should not be used as an all-inclusive term for all the three symbols as the author opines in this book.

In the second part of the book, the author has shown through copious illustrations the occurrence of this sacred symbol on coins, seals, epigraphs, ring stones, earthen pots, metal objects, terracottas, ornaments, bas-reliefs, *āyāgpaṭṭas* and architectural members. And last comes, its depiction as a *Mahāpuruṣalakṣaṇa*. This aspect of it also makes a very interesting study. On the whole, the book gives a clear insight into the very nature and concept of the auspicious symbol popularly known as *Nandyāvarta*.

Apart from certain spelling mistakes that have inadvertently crept in the book, it is handy, neatly printed and well illustrated. A complete list of illustrations and a select Bibliography at the end are very useful for the commoner as well as for the elite to the proper understanding of this sacred symbol. Had the book been moderately priced, it would have been a welcome addition to one's personal library. However, it is hoped that the book will be highly appreciated by those genuinely interested in the study of Indian art and its variegated aspects.

– Dr. K. S. Shukla

ऋग्वेद एवं अथर्ववेद का तुलनात्मक अर्थवैज्ञानिक अध्ययन (सामाजिक सम्बन्धवाची शब्दों के सन्दर्भ में), द्वारा– डा० शीला डागा, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 1995, XX + 210, मूल्य 240/-

भारत में भाषा के वैज्ञानिक अध्ययन की परम्परा अत्यन्त प्राचीन काल से चली आ रही है। वेदों को प्रारम्भ से ही धर्म का मूल माना गया है और इसीलिए ज्ञान की नाना शाखा– प्रशाखाओं के प्ररोहण एवं पल्लवन में वेद ही एकमात्र कारणभूत एवं केन्द्र में रहे हैं। वेद केवल शब्द-राशि नहीं हैं, उनमें धर्म का गूढ़ रहस्य छिपा है। वास्तविक अर्थ समझे बिना उनका पाठ या अध्ययन करने वाले को वृथा भार ढोने वाला कहा गया है। इसीलिये वेदों का अर्थ और मर्म समझने के लिये षडङ्गों सहित वेद का अध्ययन करने की परम्परा रही है। ऋग्वेद के मन्त्रों में तथा ब्राह्मण ग्रन्थों में बहुधा शब्दों के निर्वचन मिलते हैं। यह इस बात का प्रमाण है कि वैदिक काल में निर्वचन

प्रक्रिया पर्याप्त विकसित थी। यास्क के निरुक्त के पूर्व भी औपमन्यव, और्णवाभ आदि लगभग एक दर्जन नैरुक्त हो चुके थे और कुछ का नाम निश्चय ही काल के गर्भ में विलीन हो चुका रहा होगा। भाषा विज्ञान के क्षेत्र में ध्वनि की दृष्टि से शिक्षा ग्रन्थों एवं प्रातिशाख्यों में, अर्थ की दृष्टि से व्युत्पत्ति का अध्ययन निरुक्त शास्त्र में, प्रकृति-प्रत्यय की दृष्टि से व्याकरण शास्त्र में और शब्दों का अर्थ-निर्धारण कोशों में किया गया। नैरुक्तों का सिद्धान्त है कि अर्थानुसार प्रकृति-प्रत्यय की कल्पना करके और वर्णागम, वर्णविपर्यय आदि पाँच प्रकारों से शब्दों का निर्वचन करना चाहिये। महर्षि पतञ्जलि का 'महाभाष्य' और भर्तृहरि का 'वाक्यपदीय' अर्थ वैज्ञानिक अध्ययन की विशिष्ट कड़ियाँ हैं। 'वाक्यपदीय' में अर्थ के दार्शनिक विवेचन के साथ ही अर्थनिर्धारण और अर्थ-परिवर्तनादि पर भी विस्तृत चर्चा हुई है। आधुनिक युग में भाषा-विज्ञान के तुलनात्मक अध्ययन का प्रारम्भ फ्रांसीसी विद्वान माइकेन बेऑल की कृति Essai de Semantique से हुआ। तत्पश्चात् अर्थविज्ञान पर जे०पी० पोस्टगेट, लॉगमैन, ह्वीलर, रिचार्ड्स, स्टर्न आदि विद्वानों ने सराहनीय कार्य किया। इसी क्रम में अर्थ वैज्ञानिक अध्ययन को भाषापरक सामाजिक अध्ययन के रूप में एक नई दिशा मिली। शब्दों के अर्थ वैज्ञानिक अध्ययन के माध्यम से पारिवारिक परम्पराओं और पारिवारिक सम्बन्धों पर भी प्रकाश डालने का प्रयास हुआ। किसी देश की भाषा के अध्ययन से उस देश या जाति के धर्म, दर्शन, समाज और संस्कृति का प्रामाणिक ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है।

विदुषी शीला डागा कृत **ऋग्वेद एवं अथर्ववेद का तुलनात्मक अर्थवैज्ञानिक अध्ययन** नामक प्रस्तुत ग्रन्थ में पारिवारिक सम्बन्धवाची शब्दों का वेदों के अन्तःसाक्ष्य के आधार पर तुलनात्मक अर्थ वैज्ञानिक अध्ययन प्रस्तुत किया गया है। इसके प्रथम अध्याय में स्वपरिवार वाची शब्द यथा– पति, पत्नी वाची शब्द, जाया, नारी-रि, पत्नी, योषा-योषणा, सन्तान वाची शब्द यथा अपत्य, कुमार, तोक-तनय, नपात्-नप्तृ, पुत्र, वत्स, वीर, शिशु, सूनु, प्रजा, कन्या-कनी, दुहितृ शब्दों के भारोपीय शब्द एवं ऋग्वेद - अथर्ववेद में उनके अर्थों का विवेचन किया है।

द्वितीय अध्याय में स्व-इतर, संयुक्त परिवार वाची शब्द यथा पितृ, मातृ, भ्रातृ, स्वसृ के भारोपीय शब्द तथा ऋग्वेद, अथर्ववेद में उनका तुलनात्मक दृष्टि से अर्थ विवेचन किया है।

तृतीय अध्याय में वैवाहिक सम्बन्ध वाची शब्द यथा– जामातृ, वर, वधू, श्वसुर, श्वश्रू, देवृ, ननान्दृ, मातृबन्धु, स्याल शब्दों का अर्थ वैज्ञानिक विवेचन प्रस्तुत किया गया है।

चतुर्थ अध्याय में अन्य सम्बन्ध वाची शब्दों यथा– आपि, जामि, ज्ञाति, ज्ञा, बन्धु, सजात, सजात्य, सनाभि, जार, सखि, शब्दों का भारोपीय एवं ऋग्वेद और अथर्ववेद में उनके अर्थपरिवर्तन की दृष्टि से विवेचन किया गया है।

अन्त में, उपसंहार में, उपर्युक्त शब्दों के विवेचन से निष्कर्ष प्रतिपादित किया गया है कि ऋग्वैदिक काल में परिवार संस्था विकास के चरणों में थी, स्थिर नहीं हुई थी। इसलिए सम्बन्ध वाची सभी शब्द व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ एवं सम्बन्ध वाचक दोनों ही अर्थों में स्वतन्त्र रूप से प्रयुक्त

हुये हैं। लेखिका का मत है कि यहाँ इनका व्युत्पत्ति-लभ्य अर्थ पारिवारिक सम्बन्ध वाची अर्थ से अधिक संगत प्रतीत होता है।

विदुषी लेखिका ने परिवार वाची शब्दों का चयन करके उपलब्ध समस्त स्रोत सामग्रियों का उपयोग करते हुये, **ऋग्वेद** और **अथर्ववेद** में उपलब्ध सभी प्रयोगों की मौलिक सूक्ष्म व्याख्या तुलनात्मक दृष्टि से करने का स्तुत्य एवं सफल प्रयास किया है। भाषा विज्ञान और वेद के जिज्ञासु विद्वानों के लिये प्रस्तुत ग्रन्थ अत्यन्त उपादेय है। लेखिका और प्रकाशक दोनों ही धन्यवाद के पात्र हैं। ग्रन्थ के प्रारम्भ में संकेत सूची दी गई है और अन्त में सन्दर्भ-ग्रन्थ-सूची, शब्द-सूची, मन्त्र सूची उनके स्थल निर्देश के साथ दी गई है जिनसे ग्रन्थ की उपयोगिता बढ़ गई है। मुद्रण एवं पुस्तक का गेट-अप अच्छा है।

माया मालवीय

प्रवाचक, गं० झा के० सं० वि०

चन्द्रशेखर आज़ाद पार्क, इलाहाबाद–211002

गैर्वाणीगौरवग्रन्थमाला
गीर्वाणवाणीगौरवभूतप्रत्ननूतनलघुग्रन्थानां
संकलनम्



गङ्गानाथझाकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठ-
शोधपत्रिकायाः परिशिष्टम्



एकोनविंशं पुष्पम्

वर्वरीकशौर्यम्

(रूपकम्)

रचनाकारः

डा० श्रीहीरालालपाण्डेयः

प्रयागः



२००१ ई०

गैर्वाणीगौरवग्रन्थमाला

गीर्वाणवाणीगौरवभूतप्रत्नतनूतनलघुग्रन्थानां संकलनम्

गङ्गानाथझाकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठशोधपत्रिकायाः
परिशिष्टम्



॥ १ ॥

वर्वरीकशौर्यम्

रचनाकारः

डा० श्रीहीरालालपाण्डेयः

॥ २ ॥

पुष्पवाटिकाविधिः

(भावानुवादसंवलिता)

सम्पादिका

डॉ० बीना मिश्रा

गङ्गानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठम्
प्रयागः

भूमिका

"ॐ नमो भगवत्यै कामाख्यायै"

प्राग्ज्योतिषपुरे रम्ये संस्थित्या परिपालिनीम्।
अस्मद्वंशोद्भवैः पूज्यां कामाख्यां तां भजाम्यहम् ।।

प्रस्तुत नाटक की कथा-वस्तु का चयन श्रीस्कन्द महापुराण के प्रथम माहेश्वरखण्ड के अन्तर्गत द्वितीय कौमारिका खण्ड के बर्बरीक उपाख्यान नामक 60 वें अध्याय से 64 वें अध्याय तक विस्तृत कथा से किया गया है। माता हिडिम्बा तथा पिता भीमसेन से समुत्पन्न घटोत्कच तथा नरकनामक दैत्य के प्राण तुल्य मित्र मुरु की पुत्री कामकटङ्कटा के पुत्र बर्बरीक इस नाटक के नायक हैं। कामकटङ्कटा घटोत्कच की समकोटि वीराङ्गना है। यह सर्वोत्कृष्ट तथा अविजेय होने का वर भगवती कामाख्या से सम्प्राप्त है। भगवान् कृष्ण द्वारा संग्राम में मुरु के मारे जाने पर कामाख्या द्वारा सम्प्राप्त खंड्ग लेकर कामकटङ्कटा युद्ध भूमि में आकर तीन हायन पर्यन्त भगवान् कृष्ण से लड़ती रहती है, किन्तु जय-पराजय की स्थिति नहीं बनती। भगवती कामाख्या स्वतः प्रकट होकर कृष्ण से कहती हैं कि यह मेरे वरदान से अपराजेय है। श्री कृष्ण के कहने पर भगवती कामाख्या मौर्वी कामकटङ्कटा को समझाकर तथा यह बतलाकर कि यह श्रीकृष्ण तुम्हारे भावी श्वसुर हैं– युद्ध से विरत करती हैं।

घटोत्कच के विवाह के लिए युधिष्ठिरादि के पूछने पर भगवान कृष्ण घटोत्कच को प्रागज्योतिषपुर जाकर कामकटङ्कटा को बुद्धि और बल दोनों में जीतकर उससे ब्याह करने को कहते हैं। घटोत्कच ऐसा ही करता है तथा मातृ-पितृ सम्मत दोनों का विवाह सम्पन्न होता है। पश्चात् इनसे बर्बरीक के उत्पन्न होने पर बर्बरीक के श्रेय विषयक जिज्ञासा के समाधान के निमित्त द्वारकाधीश भगवान् श्रीकृष्ण के यहाँ बर्बरीक को साथ लेकर घटोत्कच जाता है। भगवान् श्रीकृष्ण बर्बरीक को क्षत्रिय होने के कारण बल सम्पादन की शिक्षा देते हैं तथा प्रसन्न होकर 'सुहृदय' दूसरा नाम विधान करते हैं। बल सम्पादन हेतु देवी की आराधना करने के लिए बर्बरीक श्रीकृष्ण के कथनानुसार महीसागर संग्राम स्थल पर गुप्त क्षेत्र पहुँचता है- जहाँ महर्षि नारद ने तीनों लोकों में पृथक् पृथक् अवस्थित देवियों को एकत्र अवस्थित किया है।

बर्बरीक गुप्तक्षेत्र पहुँच कर यथादिष्ट भगवती-समाराधना में तत्पर होता है। तीन हायन की समर्चा में ही देवियाँ प्रसन्न होकर बलोत्तम होने के आशीर्वाद के साथ ही कुछ समय तक वहाँ और रुकने के लिए बर्बरीक से कहती हैं। उसी समय विजय नामक मागध ब्राह्मण काशी में विद्याबल प्राप्त कर विद्याफलाप्ति के निमित्त देवियों के समाराधनार्थ उपस्थित हुआ। प्रसन्न देवियों ने विजय से कहा– कि वह विद्या की

साधना करे और यह बर्बरीक (सुहृदय) उसकी सहायता करे। विजय अपनी उपासना और बर्बरीक विघ्नापनोदन में प्रवृत्त हुए। गणेश, कालिका, रुद्र, महाविद्या के समाराधन में विजय की सफलता बर्बरीक के बल साहस, पराक्रम से प्राप्त हुई। रेपल आदि भयङ्कर विघ्नों का निवारण जिस कुशलता से बर्बरीक ने किया वह वस्तुतः महावीर या परमवीरोत्तमवीर के भी वश से परे अभिवर्णित है। नागों ने प्रसन्न होकर वरदान दिया। तपः पूत विजय कान्ति से सूर्य के समान दीपित हुआ। देवों ने आकाश से पुष्पवर्षा की, गन्धर्व प्रमुखों ने गायन तथा अप्सराओं ने नर्तन कर अभिनन्दन किया। प्रसन्न विजय ने बर्बरीक से कहा –

तव प्रसादात् वीरेश सिद्धिः प्राप्ता मयातुला।
चिरञ्जीव चिरं नन्द चिरं वस चिरं जय।।
त्वञ्च होमास्थितं भस्म सिन्दूरसदृशं प्रभम् ।
निःशल्यं सविवरकं पूर्यमाणं गृहाण च।।

यह भस्म अक्षय है और संग्राम में प्रथम तुम्हारे द्वारा छोडे जाने पर यथा स्थान शत्रु तत्काल सर्वथा विनष्ट होंगे। विजय की इस बात को सुनकर बर्बरीक ने कहा – जो व्यक्ति निराकांक्ष होकर उपकार करता है वह साधु कहा जाता है, किन्तु जो व्यक्ति साकांक्ष होकर उपकार करता है – उसकी साधुता में कौन गुण है? अतएव यह भस्म आप किसी और को देदें। मेरा इससे कोई प्रयोजन नहीं। मुझे तो बस कृपा दृष्टि चाहिए। बर्बरीक [illegible] ऐसा कहने पर देवों ने कहा –

"कौरवों और पाण्डवों का निकट भविष्य में महारण होगा, उस समय भूमि पर पड़े हुए भस्म को यदि कौरव प्राप्त कर लेंगे तो पाण्डवों के लिए महान् अनर्थ होगा- अतः बर्बरीक ! तुम भस्म ग्रहण कर लो। बर्बरीक ने भस्म ग्रहण कर लिया। देवों और देवियों ने विजय का सम्मान कर सिद्धि तथा ऐश्वर्य प्रदान किया और विजय को सिद्धसेन नाम प्रदान किया। विजय सिद्धि प्राप्ति के पश्चात् वहाँ से प्रस्थित हुआ किन्तु बर्बरीक वहीं रहता हुआ देव्याराधन में दत्त चित्त हुआ। वनवास के समय तीर्थ यात्रा प्रसंग में पाँचों पाण्डव द्रौपदी सहित वहाँ उपस्थित हुए। भगवती को प्रणाम कर विश्राम के लिए एक स्थान पर बैठे। भीमसेन ने तृषार्त्त होकर जलाशय के अन्वेषण में एक स्थल पर दिव्य जल कुण्ड देखा। युधिष्ठिर ने कहा कि जल उद्धृत कर पादप्रक्षालन पुरस्सर जलपान करना। किन्तु प्यास से व्याकुल भीमसेन ने कुछ भी नहीं सुना और दिव्य कुण्ड में प्रवेश कर जल पीने लगे। ऐसा अकार्य करते हुए भीमसेन को देखकर बर्बरीक ने भीमसेन को टोका और रोका किन्तु भीमसेन नहीं माने। बर्बरीक और भीमसेन का द्वन्द्व युद्ध होने लगा और भीमसेन चोट खाकर मूर्छित हो गये।

मूर्छित भीमसेन को उठाकर बर्बरीक सागर में फेकने के लिए चला और जैसे ही सागर के तट पर पहुँचा कि भगवान् रुद्र ने कहा– अरे बर्बरीक ! इनको छोड़ दो। ये तुम्हारे पितामह भीमसेन हैं। पापी हो या पुण्यात्मा पितामह पूजनीय होता है। बर्बरीक रुद्र द्वारा भीमसेन का परिचय प्राप्तकर अपने किये पर इतना दुःखी हुआ कि प्रायश्चित स्वरूप प्राण-त्याग के लिए तत्पर हो गया। युधिष्ठिरादि के बहुत समझने पर किसी तरह माना। चौंसठवें अध्याय का इतना कथाभाग ही बर्बरीकशौर्यम् नाटक में कथा-वस्तु के रूप में गृहीत है। नाटकोचित पात्र कल्पना तथा यथोचित काट-छाँट (मूल कथा में) की गई है। चण्डिल के रूप में विभिन्न प्रान्तों में बर्बरीक की पूजा आज भी सम्पादित होती है। वर्ष 1983 में श्रीमहानिर्वाण वेदविद्यालय दारागंज प्रयाग में पं0 श्रीमानिकचन्द्रमिश्र के निर्देशन में वहाँ के छात्रों द्वारा इस नाटक का मञ्चोपस्थापन हो चुका है।

हीरालाल पाण्डेय
504 सी/1 मीराकुञ्ज
बक्सी खुर्द दारागंज
प्रयाग

बर्बरीकशौर्यम्

(रूपकम्)

पात्राणि

1. सूत्रधारः
2. नटः
3. भीमसेनः
4. भूतः
5. युधिष्ठिरः
6. अर्जुनः
7. नकुलः
8. सहदेवः
9. तपस्वी
10. ब्राह्मणवटुः
11. अकचः
12. विकचः
13. घटोत्कचः
14. कृष्णः
15. बर्बरीकः
16. विजयः
17. क्षपणकः

अथ
बर्बरीकशौर्यम्

प्रथमः अङ्कः

पूर्वरङ्गः

समूहगीतिः

अवतु सततं नो गिरीशः ।।अ0।।
वृषभध्वजो वृषवाहनः, प्रमथादिभिः सहितो यतीशः।।अ0।
भस्ममण्डितकाययष्टिः, तिलकायिता यद् भालदृष्टिः।
भक्तभवभयभञ्जने, करुणापरा शुभदिव्यवृष्टिः।।
ढक्कात्रिशूलपिनाकपाणिस्त्रिपुरारिनामा यः सतीशः ।। अ0
चन्द्रचूडोऽसौ प्रभुः, गङ्गाधरः, शिवशङ्करः।
नागेन्द्रभूषणभूषितः, भवतात् सदा- अभयङ्करः।
देवदानवसिद्धसाधकसेवितः संहृतरतीशः।। अ0

सूत्रधारः - (प्रविश्य) (सपुष्पाञ्जलिः नान्दीपाठं करोति)

ऊर्ध्वं विधाय करदण्डममन्दहासः, सर्वर्द्धिसिद्धिसहितो महितो गणेशः।
विघ्नेशविघ्नदलने दलसंयुतोऽसौ, भूयात्सदैव सदयो भजतां दयालुः।।1।।

अपि च-

सहायास्तेषां ते धनजनजगज्जीवनिकराः,
न येषां केषाञ्चिद्भवति भवती क्वापि विमुखी।
असन्दिग्धं ज्ञात्वा सपदि मतिमन्दोऽपि गिरिजे,
निरालम्बोऽहं ते चरणशरणं याचनपरः।।2।।

अपि च-

धवलवस्त्रविभूषणभूषिता, करसमाश्रितपुस्तकवल्लकी।

प्रतिपदं कमलासनमास्थिता, भगवतीभवताच्छुभदा सदा।।3।।

अलमलमतिविस्तरेण। आदिष्टोऽस्मि 'मद्दीक्षागुरुणा नाट्याचार्येण श्रीमता भगवत्पादेन यदद्य परिषदियं - केनचिदभिनवप्रणीतेन नाटकेन सभाजनीयेति। तद्विचारयामि तावत् यदस्ति किञ्चित् तादृशं नाटकं यस्याभिनये कुशीलवकुटुम्बकस्य पाटवं दर्शं दर्शं मोदमेष्यन्ति श्रीमन्तः पारिषद्याः?

(विचार्य सपरितोषम्)

अहह ! श्रीमहानिर्वाणवेदविद्यालयीयैः साहित्यविभागाध्यक्षैः डॉ0 श्री हीरालाल-पाण्डेयमहोदयैः विरचितमस्ति "वर्वरीकशौर्यम्" नामनिरुपमं नाटकम् । यच्च

स्कान्देन वृत्तेन सुगुम्फितञ्च, त्रिवर्गसम्पादनसारभूतम् ।
मनोज्ञसम्वादसमाश्रयेण, सामाजिकानां भवतान्मुदे वः।।4।।

अपि च -

यदि स्यान्महतां प्रीतिः, तुष्टिः सर्वत्र भाविनी।
नीतिरेषा हि नो नूनम् , सततं पथदर्शिका।। 5।।

तत् , हीयते हि - अमीषां महानुभावानां समाराधनवेला। तदवयस्यमाहूय विना विलम्बितेन मञ्चप्रस्तुतिं प्रति समादिशामः। वयस्य!, वयस्य!, त्वरितं त्वरितमागम्यताम्।

(ततः प्रविशति नटः)

नटः - आर्य ! अयमहमागत एव।

सूत्र0 - वयस्य ! अद्य-एतेषां महानुभावानां मनोविनोदाय किमनुष्ठानं समारभ्यते?

नटः - आर्य ! भवदादेशात् " वर्वरीकशौर्यम् " नाम नाटकमभिनेतुं सर्व एव कुशीलवकुटुम्बकः सज्जः। इदानीं प्रतीक्षते।

सूत्र0- वयस्य ! यद्येवं तर्हि किन्न समारभते संगीतकसम्विधानकम् ?

नटः - आर्य ! एष समारभते -

(गीतिः)

स्मृतिरद्यभूयः कृता स्याद्धि तेषाम् , येषां यशोभिः सविता चकास्ति।
सुधा सन्निभा सन्निधिरेव येषाम्, येषां कथाभिः कविता शुभास्ति।।
येषां मनो वाक्कायेषु सततम् , इदं संस्कृतं सन्निविष्टं सदाऽभूत् ।
संस्कृतिरेषा समृद्धा प्रशस्ता, यया विश्ववन्द्योऽसौ देशोप्यभूत् ।।
दधीचिसदृशैर्महामानवैर्यैः, परार्थं निजं जीवितं दत्तमस्ति।

नद्यस्तथा पादपास्तेऽपि नूनम् , कृत्वानुशरणं परमार्थलग्नाः।।

धन्या धरेयं पुरुषार्थदात्री, ये नाम मूढा मोहे ते मग्नाः।

सम्प्रति हि तेषां स्मृतिरेव भूयः, कर्तव्यबोधं दातुं क्षमास्ति।। स्मृ0

(नेपथ्ये)

"सम्प्रति हि तेषां स्मृतिरेवभूयः कर्तव्यबोधं दातुं क्षमास्ति।"

(इति पठन् प्रविशति गदापाणिः भीमः)

भीमः - साधु गीतम् । साधु भो साधु !

सूत्र0 - वयस्य ! मन्ये कुमारो भीमसेनः, प्रसन्नमुखः इत एवायाति। तत् साधयामस्तावत् ।

(उभौ निष्क्रान्तौ)

भीमः - नूनं पूर्वजानां चरितस्मरणं कर्तव्यपथप्रदर्शकं भवति। परमार्थ एव वलिनां भूषणम्। अनेन गीतकेन पुनरपि कर्तव्यं बोधितम् । भवतु, आदिष्टोऽस्मि प्रजावत्सलेन, धर्मावतारेण, महाराजेन, युधिष्ठिरेण, प्रजानां सुखसौविध्यं ज्ञातुम्। अहो! प्रजासेवारसिकाः ननु पाण्डवाः। यतो हि-

क्षितीशा बहवो नूनम् , क्षितिपालभिधाः श्रुताः।

सन्ति यद्यपि भूयान्सः, नृपालाः पाण्डुनन्दनाः ।। 6।।

तत् समन्तात् पश्यामस्तावत् ।

(उपरि विलोक्य)

अहो समुद्गतश्चन्द्रः अयं चन्द्रस्तावत् -

शिवशिरसि निवासेनास्ति योऽसौ वरेण्यः,

जडजलधिनिमग्नेनापि यो लोकवैरी।

मुनिनयनसमुत्थेनैनसासंविभक्तः,

नभसि जयति चन्द्रश्चारुचन्द्रोदयश्च।।6।।

अपि च -

संयोगिनां योऽस्ति सदैव बन्धुः

वियोगिनां ख्यातरिपुः पृथिव्याम् ।

मृतामृतात्माकरराजिरेषः,

चन्द्रोदयो राजति रात्रिकुक्षौ।।8।।

तदग्रे पश्यामः। (स्तोकं चलति)

(ततः एकतो भूतः प्रविशति)।

भीमः - (भूतं दृष्ट्वा) (मनसि) अहो ! अद्भुतोऽसौ जीवः। ननु कोऽयं स्यात् । भवतु पृच्छामि। (उच्चैः) भोः, कस्त्वम् !

भूतः - (मौनमालम्बते)

भीमः - भो ! भीमसेनोऽहं पृच्छामि भवन्तं को भवानिति?

भूतः - अरे ! को मां पृच्छति ?

भीमः - (उच्चैः) अरे रे, विकृतवेष! ननु पृच्छामि कस्त्वमिति? कथं नोत्तरं प्रयच्छसि?

भूतः - (सोपहासम्) ननु योऽहं सोऽहम् किं तवानेन, परिपालय स्वानुष्ठानम्। मां विहाय साधय इतः ।

भीमः - अहो ! अस्य धार्ष्ट्यम् । रे ! इदमेव मम प्रथममनुष्ठानम् , यत् तव विषये जानीमस्तावत् । तदविलम्बितेन वद। कस्त्वमिति।

भूतः - भोः ! भीतोऽस्मि। गभीरजलद-गर्जनपरिपूरितकर्णकुहरात्-अस्य स्वरात्। (सकम्पम्) ननु- अहहम् । अहमेव ।

भीमः - (सक्रोधम्) आह ! किं जल्पसि !

कज्जलाकीर्णसर्वाङ्गः, वैकृतं बहुशो वहन् ।

रक्षो भूतः पिशाचो वा, वद, वध्योऽसि चान्यथा। 9।।

भूतः - (मनसि) का गतिः । कथयामि- तावत्, येन सम्प्रति प्राणसङ्कटात् मुक्तिः स्यात्। (प्रकाशम्) भोः, शिवपार्षदोऽहम् ।

शिवेन भूयः समवाप्य चाज्ञाम् , शिवाय नूनं भुवि सञ्चरामः ।

न रोचते चेत् भवतेऽत्र वासः, तदा सहेलं त्वरितं प्रयामः ।।10।।

(निष्क्रान्तः)

भीमः- अहो! को नु खलु- असौ, येन तमोव्रातेन मिथ्या भाषमाणेन छलितोऽस्मि यदि नाम शिवेन प्रस्थापितः स्यात् तत् कथमेवं निष्क्रान्तः स्यात् । तन्नूनं प्रच्छन्नोऽयं कश्चन चरः। अथ निपुणं रक्षणीयः पुरजनः। भवतु न पलायमानान् भीमसेनोऽन्विषति। तदग्रतो यामः।

(अग्रे गत्वा)

अहो! सर्वे ससुखं सानन्दं निद्रासुखं भजन्ति। सर्वत्र नीरवशान्तेः साम्राज्यम् । इदानीमस्मिन्निन्द्रप्रस्थे न कुत्रचित् शब्दश्रुतिः। मन्ये रात्रिमपि गतप्रायाम् । यतः -

इयं पृथ्वी पूर्णं विकसितमुखी सस्यलसिता,

यदुत्सङ्गे सान्द्रं स्वपति सकलोऽयं पुरजनः।
शशाङ्को निःशङ्कं गगनगमनात् श्रान्तमनसा,
सुधासिन्धौ स्वापस्मरणकरणाद्धि प्रचलितः ।।11।।

तथा-

असौ चन्द्रो रात्रौ गगनपथपान्थोऽमृतमयैः,
करैर्दूरीकुर्वन् प्रतिपदविरूढं हि तिमिरम् ।
प्रसन्नं प्राकाश्यं प्रतिपलमजस्रं निजवपुः,
शनैरस्तं यातुं नुदति रवितेजोद्धतमतिः।।12।।

अपि च -

एकस्त्वमेव तमसां निवहं व्युदस्य,
ज्योत्स्नाचयैर्हि जगतां परमः प्रकाशः।।
ख्यातोसि चन्द्र! गगनाङ्गणगत्वरोसि,
प्रीतिप्रदोऽसि सततं निजनीतिपालः ।।13।।

एतमेव सुकृतिनोऽविश्रान्ताः सम्पादयन्ति स्वकीयं स्वीकृतं कर्तव्यम् । तदग्रे पश्यामः। (स्तोकं गच्छति)

(भूतः एकतः प्रविशति)

भूतः- अहो ! समग्रं धर्मराजयुधिष्ठिराऽधिष्ठितमधिराज्यं सम्यक् परिशीलितमस्ति मया। सर्व एव पुरजनः सानन्दमभिनन्दति देवशासनम् । स्व- सन्ततिनिर्विशेषं प्रजावत्सलं महाराजं प्रति प्रशंसनीयोऽस्ति जनानुरागः। स्नेहस्निग्धाः चत्वारो भ्रातरः स्वयमेव महाराजस्यास्य राजकीयव्यवस्थासु दत्तावधानाः सन्ति। किन्तु न जाने केन हेतुना कुमार भीमसेनेन समुपेक्षितोऽस्मि। तत्पुनः तत् सम्मुखीभूय सुघटित- शरीरं कुमारं दर्शं दर्शं मोदं विन्दामि।

(भीमं प्रति याति)

भीमः - (मनसि) अरे! कोऽयं मम पन्थानं परिपालयति? (प्रकाशम्) भोः कस्त्वम्? किमर्थमिह तवास्ति समुपस्थानम् ।

भूतः - (मनसि) अहो सुस्वरता। तत् व्यपेतशङ्कमभिभाषणसुखं लभे। (प्रकाशम्) कुमार! क्षन्तव्योऽस्मि भवता अविनयस्य भाजनमहम्। वाञ्छामि भवतोऽभयदानम्।

भीमः - तथास्तु।

भूतः - अनुगृहीतोऽस्मि। कुमार! ननु चरोऽहम् महाराजस्य घटोत्कचस्य कुमारं साक्षात्कर्तुमत्र समुपस्थितोऽस्मि। भवतां प्रजावत्सलतां विभाव्य प्रभूतं मोदं विन्दामि।

भीमः - (उच्चैर्विहस्य) अहह! तत् त्वम् , घटोत्कचस्य चरोऽसि ननु? नूनं तस्मादेव कारणात् त्वयि स्वतः बान्धवी प्रीतिरुद्‌गता। अथ वद किमस्ति वृत्तं घटोत्कचस्य? अपि तस्य माता कुशलिनी? सानन्दं पालयति स मातुलराज्यं निर्विघ्नम् कच्चित् ।

भूतः- कुमार! भवतामाशीर्वचसा सर्वं सुस्थमस्ति। अचिरमेव सः भवत्सपर्यासु समुपस्थास्यति।

भीमः - शोभनम्, शोभनम् । तत्सम्पादय यथेच्छं सुखविहारम् ।

भूतः - कुमार ! सम्पन्नो मे मनोरथः। तदनुजानातु मां भवान्नितो गन्तुम् ।

भीमः - शुभमस्तु।

भूतः - जयति कुमारः

(निष्क्रान्तः)

भीमः- अथ घटोत्कचस्य वृत्तं ज्ञातुं मे मानसं त्वरते। भवतु पालनीयः तस्य समागमसमयः। तदिदानीं प्रभाता रजनी। यतः –

प्राचीसौभाग्यसम्पन्ना, सिन्दूरवरविग्रहा,
अरुणोदयकालेऽस्मिन् , दृश्यते हृदयङ्गमा।। 14।।

अपि च -

अपनीय घनध्वान्तम् , साधुलोकैः सुपूजितः,
तेजोराशिरसौ नूनम् , रविर्जयति सर्वथा।। 15।।

तदयमभिवन्दनीयोऽस्तिकमलबन्धुः।

(सूर्यं पश्यन्)

प्राचीभालविशेषक एष लोकजीवितैकहेतुः।
राराजते सहस्रैः किरणैः कीर्णोऽब्जबन्धुः।।16।।

अपि च -

दिवाकरोऽसौ सकलैकबन्धुः। प्राची प्रबोधे निपुणोऽस्ति नूनम् ।
स्वीयैः करैर्यो मृदुतामुपेत्य, शनैः शनैः सर्वविबोधदक्षः।। 17।।

तत् सम्पादनीयमिदानीं सन्ध्यादिकं कृत्यम् ।

(निर्गच्छति)

इति प्रथमोऽङ्कः

द्वितीयोऽङ्कः

(सभ्रातृकः सभास्थः महाराजो युधिष्ठिरः प्रविशति)

भीमः - (प्रविश्य) एषोऽत्र महाराजो धनञ्जयनकुलसहदेवैः सह समुपविष्टोऽस्ति। तदुपयामि (उपसृत्य) (हस्तौ संयोज्य) जयति महाराजः। महाराज! भीमसेनोऽहं प्रणमामि भवन्तम् ।

युधी0 - वत्स! विजयी स्याः । कुमार! आगम्यताम् । अपि सर्वं शुभम् ?

भीमः - महाराज् ! एष समागतोऽस्मि। भवतामनुशासनात् सर्वं शोभनमस्ति। (अर्जुननकुलसहदेवाः उत्थाय हस्तौ संयोज्य) आर्य! नमस्कुर्मः ।

भीमः - विजयिनः भवन्तु भवन्तः ।

युधि0 - वत्स ! अपि किमपि नवीनमस्ति विज्ञातं राज्योदन्तम् ।

भीमः - महाराज! भवतां प्रतापात् सर्वं शोभनमेवास्ति। इदानीं देवादेशात् प्रजानां स्वास्थ्यसुखशिक्षादीनां व्यवस्थायै स्थाने स्थाने मल्लशाला, पाकशाला, पाठशाला प्रचाल्यते सर्वतः भवतां यशोगाथा गीयते प्रजाभिः।

युधि0 - वत्स! अनेन तव कथितेन सर्वथा प्रीतोऽस्मि। तदपरं प्रियं श्रोतुकामोऽस्मि।

भीमः - श्रृणोतु देवः। अद्य आयुष्मतो घटोत्कचस्य चरेण प्रियं निवेद्य विज्ञापितं यदचिरमेव सः समुपस्थास्यतीति।

युधि0 - प्रियं नः प्रियम् । वत्स अद्य भगवान् वासुदेवोऽपि स्वात्मदर्शनेन अस्मान् सनाथयिष्यतीत्यपि सन्देशहरेण विज्ञातोऽस्मि।

सर्वे - महाराज! एताभिर्वार्ताभिः प्रीतप्रीतमस्मन्मानसम् ।

युधि0 - वत्स धनञ्जय ! तत्स्वयमेव अग्रयानेन सुसत्कृत्य- आनेतव्यः स भगवान् कंसारातिः ।

धन0 - यदाज्ञापयति महाराजः ।

(अर्जुनः निष्क्रान्तः)

(ततः धनञ्जयकृष्णौ प्रविशतः)

कृष्णः - वयस्य ! अद्य भवद्गोष्ठीसुखमनुभवितुमनाः समायातोऽस्मि ।

धन0 - भगवन् ! नूनमिदं नः - सुदिष्टमेव । धन्याः स्मः भवद्दर्शनात् सभ्रातृको महाराजः पालयति भवदागमनम् । तत्साधयावः ।

कृष्णः - (वेणुं वादयन् चलति)

सर्वे - (युधिष्ठिर- भीम- नकुलसहदेवाः) ॐ नमो भगवते वासुदेवाय।

युधि0 - भगवन् ! सनाथाः स्मः भवतां विलोकनसुखेन।

कृष्णः - धर्मराज ! सानुजान् भवतः प्रत्यभिवन्दे।

युधि0 - भगवन् ! इदमासनम् । आस्यतां भवान् ।

कृष्णः - शोभनम् । **(उपविशति)**

(सर्वे- उपविशन्ति)

कृष्णः - (स्मितं कृत्वा) महाराज, धर्मराज! अपि सभ्रातृकस्य भवतः सर्वविधं कुशलमनामयम् च ?

युधि0 - भगवन् ! सर्वं कुशलम् । अद्य पुनः भवद्दर्शनात् समग्रमेतदिन्द्रप्रस्थमेव सकुशलम् सञ्जातम् । अहं तु वेद्मि–

स्मरणमेव तनोति शुभं प्रभो,
प्रतिपलं कुशलं सुलभं ततः।
अथ पुनर्भवदीयविलोकनम् ,
दिशति दिव्यमहोत्सवमाधुरीम् ।।

सर्वे- अवितथं महाराजेन प्रोक्तम्

कृष्णः - धर्मराज ! भवत्पालिते सम्पूर्णपृथिवीमण्डले देवर्षिपितृभूतानां यथाशास्त्रं सपर्याकार्यं सोत्साहं सम्पाद्यते प्रजाभिरिति मे मनसो महत्तोषम् । नूनं विहिते कर्मणि प्रवृत्त्याऽभ्युदयनिःश्रेयसप्राप्तिः भवतीति विदितमेव धर्मरहस्यम् ।

युधि0 - भगवन् । एतत्सर्वं श्रीमतां कृपैकफलम् । यतः –

एषैव वाञ्छा खलुपाण्डवानाम्
भूयाज्जनानां सुकृतेऽनुरागः ।
श्रुत्वेति चेतो भजतीह नित्यम् ,
पादाम्बुजं देव ! भवत्प्रसन्नम् ।।

तत् भगवन् ! अक्षयोऽसावनुरागः स्यादित्यस्त्यभ्यर्थना।

कृष्णः - धर्मराज ! यथाऽभिलषितं सर्वं स्वत एव सम्पन्नं भावि।

(घटोत्कचः प्रविशति)

घटोत्कचः (मनसि) अद्य चिरात् पितृदर्शनजन्यसुखाशंसा सम्पत्स्यते। आदिष्टोऽस्मि मात्रा हिडिम्बया जनकान् साक्षात्कर्तुम् ! तत समुपागतोऽस्मि। **(निरीक्ष्य)** एते जनकाः अत्रासीनाः सन्ति। तदुपसर्पामि। **(उपसृत्य)** हे पितरः! घटोत्कचोऽहमभिवादये भवतः ।

सर्वे - अहो ! घटोत्कचः समुपस्थितः। वत्स ! आगम्यताम् । उपविश्यताम् ।

युधि0 - भगवन् ! सुदिष्टात् भवन्तं घटोत्कचं च विलोक्य अमन्दानन्दं वेद्मि।

कृष्णः - एवमेव। सुहृद्दर्शनं नाम निरुपमं नेत्ररसायनम् ।

युधि0 - वत्स ! कुत आगम्यते? अहो ! सुचिरात् दृष्टोऽसि। अपि स्वमातुलेयं राज्यं सुखं पाल्यते।

घटो0 - तात्! दुराचारे तस्मिन् मातुले हते तद्राज्यं शासने संस्थाप्य सम्प्रति सावकाशोऽस्मि।

युधि0 - हैडिम्बे ! देवेषु, विप्रेषु, गोषु, साधुषु सर्वदा सानुकम्पोऽसि कच्चित् । अस्माकं प्रियकारिणी तव माता नन्दति कच्चित् । पुरा या कन्यैव मानं परित्यज्य भीमसेनं पतिं समाश्रयत् हिडिम्बपालितं वनं, तत्सैन्यराक्षसाः त्वया पाल्यमानाः जनक्षेमकाः वर्धन्ते?

घटो0 - महाराज! तथास्ति। माता कुशलिनी। सा देवी दिव्यं तपः स्वीकृतवती। अपि च सा मामब्रवीत् -' वत्स! पितृणां भक्तिकृद्भवेति। तत् भक्तिप्रह्वेण चेतसा भवतः पूज्यान् प्रणमामि।

युधि0 - वत्स ! साधु । साधु ।

घटो0 - तात् ! वाञ्छामि कस्मिंश्चिन्महत्यर्थे भवद्भिरहमात्मानं नियोजितं विधातुम्। यस्मात् सूक्तमिदं यत् तनयः जनकानामादेशपालनं सर्वदा करोत्विति। यश्च पितृणामाज्ञाकरः स ऊर्ध्वलोकान् जयति। इह च कीर्तिमान् भवति।

युधि0 - वत्स ! सुष्ठु ! साधवः एतदर्थमेव पुत्रान्निच्छन्ति। एतादृशा एव पुत्राः इहामुत्रलोकद्वये जयिनो भवन्ति। नूनं मातृसदृशस्तनयो भवति। सूक्तञ्च –

अवश्यं यादृशी माता, तादृशस्तनयो भवेदिति।

अहो! तव माता पाण्डवेषु दृढं – भक्तिमती। त्वमपि तथा। भगवन् (कृष्णं प्रति) या हिडिम्बा प्रथमे वयसि वर्तमानाऽपि प्राज्यमैश्वर्यं समतिक्रम्य तपसि प्रवृत्तिमती, नूनं सुदुष्करं कर्तुं व्यवसिता।

कृष्णः - एवं तर्हि न कामेन नैव भोगैः तस्याः मनाक्कार्यम् या पुत्रमुखमन्वीक्ष्य परलोकार्थमुपाश्रयत् ।

युधि0 - भगवन् ! दुष्कुलीनाऽपि या माता भक्तिमदपत्यं सूते सा स्वत एव कुलीना भवति। तदपत्यमपि कुलीनं मन्यते।

कृष्णः - महाराज ! एतदेव धर्मरहस्यम् । यदज्ञानेनैव मुह्यन्ति मूढाः।

भीमः - भगवन् ! जातमात्र एव एष हैडिम्बिः यौवन-बलसम्पन्नः श्रुतः ।

कृष्णः - नैतदाश्चर्यम् । यतः - अष्टानां देवयोनीनां जन्म च यौवनं च सद्य एव भवति। ततः - **घटोत्कचोऽपि जातमात्र एव यौवनबलसम्पन्नः श्रुतः।**

युधि0 - भगवन् ! अद्य पुनः - घटोत्कचममुं विलोक्य वाञ्छामि एतस्य परिणयार्थं समानां काञ्चित् कन्यकाम् । भवान् सर्वज्ञः त्रिलोकज्ञश्च। कृपया एतेन परिणेया कन्या सूचनीयेति भृशं प्रार्थये।

कृष्णः - (क्षणं ध्यात्वा) महाराज! मनोज्ञे प्राग्ज्योतिषपुरे नरकदैत्यस्य प्राणतुल्यमित्रस्य- अद्भुतकर्मणः मुरुदैत्यस्य पुत्री कामकटङ्कटा एतस्य भाविनी प्रियतमा। सा च रूप- गुणवयोभिः घटोत्कचस्य हृदयेश्वरी भविष्यतीत्यत्र नास्ति सन्देहः ।

युधि0 - भगवन् ! यद्यपि सुविप्रकृष्टं प्राग्ज्योतिषपुरं तथापि भवद्वाक्यानां सत्यतां विभाव्य वाञ्छामि यदि समीप एव सम्बन्धः स्यात् ।

भीमः - महाराज ! भगवता वासुदेवेन बह्वर्थमुत्तमं वाक्यमुक्तम् । अतः स्नेहपरेण भवता तदन्यथा न कृतं स्यात् विप्रकृष्टेऽपि दुराराध्येऽपि दुःसाध्येऽपि कार्ये क्षत्रियः पराक्रमेण शोभते। वीरपुङ्गवैः सर्वत्र आत्माप्रख्यातिमानेयः। सा च ख्यातिः विना दुःसाध्यकरणं कथं जायेत ।

कृष्णः - सुष्ठु ! धर्मराज! अस्य हैडिम्बेः विषये वीतचिन्तेन भाव्यम् । अस्य वा कस्यचिदन्यस्य रक्षणं न ह्यात्मवशगम् । येन धात्रा दत्तः स एव पालयिष्यति।

भीमः - अपि च महाराज! पुरा एक एव देवव्रतः यथा काशिसुताः जह्रे तथा एक एव हैडिम्बिः मौर्वीं **(कामकटङ्कटां)** परिणेतुं प्रतियातु ।

धन0 - महाराज ! मध्यमपाण्डवेन केवलमिदं वचः पौरुषपरमुक्तम् । सखे कृष्ण, कथयतु भवान्?

कृष्णः - कुमारभीमसेनस्य कथनं तुभ्यमह्यमपि रोचते। बुद्धौ बले च निरुपमोऽस्ति घटोत्कचः।

युधि0 - वत्स ! त्वं किं मन्यसे !

घटो0 - तात ! पूज्यानामग्रतः स्वका गुणा वक्तुं न न्याय्याः। रवेः कराः सद्गुणाश्च प्रवृत्ता एव भासन्ते। अतः निस्कल्मषाः मे पितरः येन संसत्सु न लज्जिष्यन्ते तदेव करिष्ये।

सर्वे - साधु भैमसेनिः साधु।

कृष्णः - हैडिम्बे ! वार्तासन्दर्भे स्मारणीयोऽहं त्वया मौर्वीं प्रति स्वयं च त्वया स्मृतः स्याम् ।

घटो0 - यथादेशः। तत्साधयामि **(उत्थाय)** प्रणमामि भवतः ।

सर्वे - शुभमस्तु।

(निष्क्रान्तः) ।

युधि0 - भगवन् ! इदानीमाभ्यन्तरमेव साधयामः ।

कृष्णः - तथास्तु ।

(सर्वे निष्क्रान्ताः)

तृतीयोऽङ्कः

(तपस्वी प्रविशति)

तपस्वी- अहो ! सुमहानयं प्रमोदावसरः सम्प्रति धर्मराजे महाराजे युधिष्ठिरे शासितरि सति सर्वत्र धर्मप्रसरः। आसेतु हिमालयं यावत् भारतीयायाः संस्कृतेः प्रचार-प्रसाराय स्वतः नियोजितोऽहं निपुणं निरीक्षितवानस्मि महाराजं प्रति जनानां हार्दिकमात्मीयत्वम्। अथ तावत् किञ्चित् विरम्य गन्तव्यम् ।

(विरमति)

(ततः प्रविशति ब्राह्मणवटुः)

ब्रा० व० - (मनसि) अथ कोऽयं महात्मा देवसहायः किञ्चित् श्रान्त इव सचिन्तः लक्ष्यते। तदुपगम्य सम्भाषणेन सम्मानयाम्येनम् ।

(उपगम्य) (प्रकाशम्)

भगवन् ! अभिवादयेऽहं भवन्तम् ।

तपस्वी- वत्स ! एधस्व !

ब्रा० व० - भगवन् ! अकामेनापि मया सम्भाषणाय प्रवर्तितो भवान् विश्वसिमि कौतूहलवशात् कृतापराधं मां मर्षयिष्यतीति। यतः अकारणं सौहृदं भवत्येव भवत्सु। तत्पृच्छामि भवतोऽनामयम् ।

तपस्वी- वत्स! श्रूयताम् । स्वाध्यायं समाप्य तपसि निरतोऽहं हिमालयस्य कन्दरामेकां समासाद्य तत्रैव समाधिस्थोऽभवम् । मत्समाधिकाले रविप्रभवाणां स्वनामधन्यो रघुनाथः वसुमतीमिमां शास्ति स्म। तदा–

धर्मार्थकामाः स्वयमेव तावत् , संसेव्यमानाः सफलत्वमापुः ।

मोक्षे स्पृहाहीन समस्तलोकः त्यागैकवृत्त्या भजति स्म भोगान् ।

अपि च -

स्वतः प्रवृत्तिर्भवतिस्म धर्मे स्वतो निवृत्तिश्च तथाप्यधर्मात् ।

स्वके स्वके कर्मणि संप्रवृत्ताः,सदा प्रसन्ना विदिता जनास्ते।।

ब्रा० व० - भगवन् ! तपस्विन् ! इदानीमहामात्मानं धन्यं मन्ये योऽहं साक्षात्पश्यामि भवन्तम् । अथ पृच्छामि भवन्तं तदात्वे लोकव्यवहारे का भाषा व्यवहृयते स्म?

तपस्वी- (सानन्दम्) वत्स! लोके व्यवहारे च - एकैव भाषा प्रवृत्तासीत् - संस्कृतभाषा। वस्तुतः श्रुतं मया संस्कृतभाषा युगादिभाषेति।

ब्रा0 व0 - महात्मन् ! कस्मादियं भाषा संस्कृतभाषेति कथ्यते। कथं चास्या भाषायाः युगादिभाषेति गौरवं तत् ज्ञातुम्मे बलवती वाञ्छा।

तपस्वी- वत्स ! एवं खलु पूर्वेभ्यो महर्षिमुख्येभ्यः श्रुतम् । धाता सृष्टौ मनो नियोज्य प्रथमं सृष्टेरङ्गत्वेन सर्वाणि द्रव्याणि स्वयमुद्भाव्य निर्माणप्रक्रियायां संलग्नोऽभवत् । तथात्वे यदैव मानवसर्जनं कृत्वा स वाणीविषये मनश्चकार। तदैव स्वतः भगवती संस्कृतभाषा तन्मुखादुच्चरिता। हर्षप्रकर्षप्रफुल्लमनाः धाता परमशुद्धामिमां संस्कृतवाणीं लोकभाषापदे प्रतिष्ठाप्य परमं तोषं प्राप।

ब्रा0 व0 - महर्षे ! यद्येवं तदा तु सृष्टिमूल एव संस्कृतं ननु।

तपस्वी- वत्स! एवमेव । न केवलमित्थमेव, पश्य, सर्वे वेदाः, सर्वोपनिषदः सकलानि शास्त्राणि, समाश्च स्मृतयः संस्कृतभाषयैव निबद्धाः सातत्येन मानवानुपकर्तुं सारस्वतरसधाराः वहन्ति।

अपि च, वत्स! समाधेः प्राक् - पश्चादपि यत्र कुत्रचित् अहमगच्छम् एषैव भाषा मम व्यवहारे सततमपि राजते। साम्प्रतमपि लोकः नैतद्भिन्नां भाषामवगच्छति। अथ वत्स! साम्प्रतं देशस्यास्य भारतवर्षस्य वृत्तं संक्षेपतः ज्ञातुमिच्छामि।

ब्रा0 व0 - महर्षे ! निगूढमिदं धर्मतत्त्वमिति वेद्मि। तत् विषयेऽस्मिन् किमपि दृढं वक्तुं न पार्यते। तथापि इदं कथ्यते। महाराजो युधिष्ठिरः धर्मानुसारिशासनं करोति। यतः -

प्रजानूनं धर्मं भजति सुखमास्ते मुनिजनः,
विनालस्यं विघ्नं व्यपनयति राजा समुदितम् ।
यथा न्याय्यं सर्वं सुकृतसविशेषं हि चरितम् ,
चिरं दर्शं दर्शं वयमपि शुभेच्छां वितनुमः।।

तपस्वी- साधु ! वत्स! शुभमस्तु। श्रुतं श्रोतव्यम् । भृशं प्रीतोऽस्मि। यतः -

अनित्यं मायया प्रोतं कृतघ्नं विद्यते जगत् ,
ज्ञात्वा तथ्यं हि धर्मात्मा धर्मेणैवानुवर्तते।।

ब्रा0 व0 - तपस्विन् ! साधयामि तावत् प्रणमामि भवन्तम् ।

तपस्वी- वत्स! एधस्व। साधय। अहमपि साधयामि।

(उभौ निष्क्रान्तौ)

(ततः अकचविकचौ प्रविशतः)

अकचः - सखे विकच ! कथय कियद्यावत् साम्प्रतं शिष्टमस्ति गन्तव्यम् ।

विकचः - हो, हो वयस्य अकच ! किं किं मां पृच्छसि, अहमपि - इदमेव ज्ञातुं त्वां पृच्छामि। तत् पूर्वमेव पृष्ट्वा त्वया मे प्रश्नकुतूहलमपि व्यापादितम् ।

अकचः - वयस्य ! अथ पृच्छामि भवन्तम् - किमर्थमति मात्रं व्यग्रतां वहसि।

विकचः - कारणं तु त्वमेव जानासि, यदि तथापि पृच्छसि चेत्-श्रृणु, कदाऽहमिन्द्रप्रस्थं द्रक्ष्यामि, कदा च महाराजाय युधिष्ठिराय भट्टस्य घटोत्कचस्य विवाहोदन्तं निवेदयिष्यामि- इति विचारो मां व्यग्रं कुरुते। वयस्य! किं कथयेम सर्वं चैतत्कौतुकं मम कण्ठात् उदरे, उदरात् कण्ठे गतागतं करोति। अक्षिणी अपि स्फारीभवतः। तत् भृशमुदरे नर्मस्फुरणमनुभूयते। अकच! सत्यं वदामि संदेशं वहन् कौतुकं च परिपालयन् विलक्षणमेवात्मानमनुभवामि।

अकचः - हो, हो हो,भ्रातः! मदीयाऽपि तादृशी- एव स्थितिः। तत्किं विधेयम् ।

(विचारयति)

(पुनः प्रकाशम्)

एवम् , पुनः एवम्, ततः एवम् , भूयः एवम् , अथ- एवमेव।

विकचः - अरे वयस्य ! किं किमेवं भणसि। तदहमपि जानामि किञ्चित् । अथ उन्मत्तवत् किमेक एव- आकाशभाषितं करोषि।

अकचः - (तारं विहस्य) ह, ह, ह, सखे विकच! लब्धोपायः। अहमेवं सम्भावयामि। यत् - इन्द्रप्रस्थं तावत् इदमेव, तथा धर्मराजश्च त्वमेव। अथ सम्प्रति हैडिम्बेः संदेशं भवते निवेद्य मनसो भारं लघुं विधातुमियमेव युक्तिरस्ति।

विकचः - (साश्चर्यम्) किं किं भणसि, अहं धर्मराजः, इदमेव इन्द्रप्रस्थं तद् रे मूर्ख! कल्पनापटो ! कथममित्थं विचारितं त्वया! अहो न तादृशं भाग्यं सामान्येन जन्तुना प्राप्यते।

अकचः - अरे विकच ! किं मुधा परितप्यसे। अहं तु संदेशावृत्त्यै विज्ञापननैपुण्याय च युक्तिं विचिन्त्य तथाऽकथयम् । न तावत् तवोपहासाय। तत् मत्कथितेन त्वं राजा इव स्थितो भव।

विकचः - भ्रातः, अकच ! त्वं तु सम्यक् जानासि यत् राजा कथं स्थितो भवतीति मया न ज्ञायते। तथापि महता प्रयत्नेनाऽहं तिष्ठामि। यथा च तिष्ठामि तथा त्वं जानीहि यद् राजा एव इत्थं तिष्ठतीति।

अकचः - शोभनं, शोभनं, शीघ्रं तथा कुरु।

विकचः - एवम् - (विकचः विलक्षणं तिष्ठति)

अकचः - (हस्तौ संयोज्य) महाराज! अकचोऽहं भट्टस्य घटोत्कचस्य चरः प्राग्ज्योतिषपुरादुपस्थितोऽस्मि।

विकचः - ननु अकचस्त्वम् । भवतु कथय कथय तत्रत्यमुदन्तम् ।

अकचः - विकच! किं कथयेम , **(स्मरति)** आम् , **(प्रकाशम्)** महाराज ! तत्र प्राग्ज्योतिषपुरे भैमसेनिः सुखमास्ते।

विकचः - सविस्तरं श्रोतुकामोऽस्मि यतो हि वृत्तमिदं प्रियं, नः प्रियम् । चर ! अपि वत्सेन परिणीता सा मौर्वी?

अकचः - महाराज! श्रूयताम् - नानालतापादपस्थाणुगुल्मसंङ्कुले महदुपवने विद्यमानं मेरोः शिखरमिव मुरोः गृहमस्ति। यच्च हिरण्मयं महद्वैभवसम्पन्नं वीणावेणुमृदङ्गनिः - स्वनैः सततं सेव्यमानमस्ति। अथ भट्टः घटोत्कचः तत्र समुपस्थाय द्वारि स्थितां मौर्वी– सखीमपृच्छत् । यत् कुत्र नु सा मौर्वी इति।

तत् - संश्रुत्य मौर्वीसखी किञ्चित् तिर्यक् विलोचनं सञ्चाल्य सकटाक्षमवोचत् - भोः! किं तवाऽस्ति तया मौर्व्या प्रयोजनम् ? किं त्वं न जानासि- तया कोटिशः कामुकाः कटाक्षैरेव निहताः। यः बले बुद्धौ च तां जयेत् स एव तस्या भर्त्ता भावी।

विकचः - (मुखमण्डलं विलक्षणं कृत्वा) ततः - चर ! किं प्रतिपन्नं वत्सेन घटोत्कचेन।

अकचः - महाराज ! तथा श्रुत्वा प्रसन्नवदनः स भट्टः तया सह तत्र प्राविशत् यत्र कामकटङ्कटा आसीत् !

(स्मृतिं कृत्वा)

महाराज ! कामकटङ्कटारूपेण, वयसा च रतेरपि रतिङ्करीसकंलाऽलङ्कारालङ्कृता आन्दोलके सुखासीना सती दृष्टिं नन्दयतिस्म।

विकचः - (समुत्सुकः सन्) सन्देशहर ! अग्रे कथय।

अकचः - महाराज ! तदा सा भट्टं घटोत्कचं दृष्ट्वा स्वसमयं प्रति चिन्तिताऽभवत्।

विकचः - (मनसि) नूनं विलोक्य एव घटोत्कचं प्रति स्निग्धा बभूव । **(प्रकाशम्)** ततः।

अकचः - महाराज ! वस्तुतः सबलाऽपि सा कामकटङ्कटा भट्टं घटोत्कचं पश्यन्ती सहजाऽबलाऽभवत् । तथा भैमिः बुद्धौ बले च तां विनायासं सहजमेव विजित्य तद्वल्लभोऽभूत् ।

विकचः - सन्देशहर ! प्रियं निवेद्य सुतरां प्रियः संवृत्तोऽसि। अथ वध्वा सार्धं सुखमास्ते वत्सः - घटोत्कचः ?

अकचः - महाराज ! दाम्पत्यसुखमनुभवन् स सर्वथा सुखमास्ते।

विकचः - अपि चर ! अथ मौर्वी वत्सं कामयते ।

अकचः - महाराज ! तथाऽस्ति। मौर्वी परं प्रीता भट्टमवोचत् -

प्रश्नेन शक्त्याथ बलेन नाथ,
त्रिधा त्वयाऽहं विजितास्मि नूनम्
गृहाण तन्मां तव सेविकाऽहम् ,
यन्मे विधेयं करणीयमीहे।।

विकचः - शोभनं, शोभनम् प्रीतोऽस्मि।

अकचः - अरे वयस्य विकच ! भट्टस्य सन्देशस्तु निवेदितः। अथ इत एव प्रत्यावृत्य पश्यामः सामयिकं व्यवसितम् ।

विकचः - सुष्ठु, सुष्ठु, चल गृहिणी प्रतीक्षते।

(निष्क्रान्तौ)

चतुर्थोऽङ्कः

(प्रविशति घटोत्कचः)

घटो0- अथ पितृणां सदाशयात् भगवतो वासुदेवस्य साहाय्यात् साम्प्रतं प्राग्ज्योतिषपुरे वसन् प्रियतमां मौर्वीं परिणीय यौवनसुखमनुभवन् कामं प्रसन्नोऽस्मि। दिव्योऽयं भूभागः। रमणीयाऽत्रत्या प्रकृतिच्छटा। वनराजिराजितोऽयं शिखरिमालीदेशः समन्तात् दृष्टिमभिनन्दयति। मन्त्र- तन्त्र- यन्त्रोपासनानिरताः जनाः सततं भगवतीं कामाख्यामभिपूजयन्ति। या हि-

कामेश्वरी भगवती, भवभूतिरेषा,
भावावबोधहृदया भुवि विद्यमाना।
संसेविता दिशति वाञ्छितमर्थजातम् ,
धर्मार्थकामसहितं परमं पदं तत् ।।

अपि च -

अनाख्येयापि या देवी, कामाख्येति प्रथामगात् ।
स्मरणं दर्शनं यस्याः , मङ्गलं तनुते स्वतः ।।

अस्य प्रदेशस्य स्वयमेवाधिष्ठात्री भगवती- एषादेवी मन्ये निजेनैव हस्तेन वैभवं वितनुते। सस्यश्यामलेयं वसुमती सर्वर्तुसम्पद्सम्पन्ना मनोहारिणी सुरभिसम्पृक्ता जन्मभूमिरिव मानसमाबध्नाति। यतः -

कामाख्यानामधन्या सा, देवी भोगापवर्गदा।
भोगयोगपरैर्नित्यं, स्तूयते कुलदेवता।।

अथ कामकटङ्कटां प्रेयसीं प्राप्य सम्प्रति निरवकाशोऽस्मि संवृत्तः।

(अकचविकचौ विशतः)

विकचः - वयस्य ! त्वमेव तावत् प्रथमं भट्टं पश्य।

अकचः - नहि, नहि ! वयस्य, त्वमेव तावत् सर्वदा प्रथमः ।

विकचः - ननु भ्रातः ! बिभेमि।

अकचः - अरे विकच ! कस्मात् बिभेसि?

विकचः - भ्रातः ! नाहं मृत्योः बिभेमि, न चापि स्वामिन्याः, नैव तस्मात् भट्टात् । प्रत्युत् . . . प्रत्युत् . . . ।

अकचः - कथय, कथय, किं किं प्रत्युत् इति।

विकचः - भ्रातः ! आत्मन एव भीतोऽस्मि।

अकचः - वैधेय ! तिष्ठ, अहमेव प्रथमं भट्टं पश्यामि त्वं भीरुरतः पृष्ठचरो भव।

विकचः - तथा (घटोत्कचं प्राप्य)

अकचः - आवुत्त! अकचोऽहं समुपस्थितः ।

घटोः - अहो! अकच ! समायातोऽसि । भवतु। कथय तावत् ।

अकचः - विकच ! किं पृच्छति आवुत्तः ।

विकचः - भ्रातः ! त्वमेव जानीहि। अहं तु चिरं परिभ्रम्य सर्वं तद्वृत्तं विस्मरामि।

अकचः - साधु। मदीयापि स्थितिः तादृशी एव।

घटो0 - अकचविकचौ ! ननु कथयामि स्वयमहम् । युवां श्रृणुतम् ।

उभौ - शोभनम्, शोभनम् । एवमेव स्यात् ।

घटो0 - तदितो गत्वा यत्र तत्र चरित्वा समागतौ स्थः। नैव युवाभ्या-मिन्द्रप्रस्थमुपगतम् । नैव किञ्चित् कथ्यमेव कल्पितम् ।

उभौ - आवुत्त ! तदुभयमेव कृतम् किन्तु - अन्योन्यम् । यतः धर्मः परिपालनीय एव।

घटो0 - (विहस्य) धन्यौ स्तः। साधयतम् ।

उभौ - वाढम्, चलरे चल, आवुत्तः सर्वं जानाति।

(उभौ निष्क्रान्तौ)

घटो0 - ह, ह, हा **(दीर्घं विहस्य)** अहो ! एवं सन्ति मुग्धाः, ऋजुबुद्ध्योत्रत्या जनाः। नूनं लोकव्यवहारशिक्षाऽस्ति नितरामुपेक्षिता, यस्याः आवश्यकता वरीवर्ति। तत् एतेऽपि नागरशिक्षया शिक्षयितव्याः। अथ कामकटङ्कटां तावत् विलोक्य मनसस्तोषं कुर्याम् । यतः सोत्कमनसां शान्तिसुखमन्दिरमङ्गना जनो ननु।

(निष्क्रान्तः)

(अकचः प्रविशति)

अकचः - अहो ! अहो ! गेहिन्या भृशं तिरस्कृतोऽस्मि यदैवाऽहं तत्सविधे हैडिम्बेः सन्देशं प्रति स्वात्मकृत्यं न्यवेदयम् तदा सा मिथ्याभाषिणं मां नितरां विनिन्द्य गृहात् निःसारितवती। अथ किं कुर्याम्। क्व नु साधयेयम् । भोः! यस्यैव प्रेम्णा तथा बुद्धिकौशलेन प्रतिनिवृत्तोऽभवम् सैव सम्प्रति मां तिरस्करोति। प्रस्थानकाले सैव कथितवती- -'त्वया विना कथं प्राणान् धारयिष्ये' इति। अथ पथि तदर्थमेवानर्थं चिन्तयन् विकचसाहाय्येन प्रत्यावृत्तोऽभुवम् । सम्प्रति -

प्राणानपि तथा क्षिप्त्वा, पत्नीस्नेहेन वञ्चितः।

शोचामि मतिमन्दोऽहम्, किं स्यात्सम्प्रति साम्प्रतम् ।

तद्विधे ! त्वमेव मम गेहिनीं बोधय। यत् त्वदर्थमेव तथा कृतमकचेन। अरे तदपेक्षया तु आवुत्त एव स्तवनीयः । येन क्षान्तोऽहम् । अहह, सुविज्ञातमधुना नारीहृदयरहस्यम् ।

(विकचः प्रविशति)

अकचः - अरे भ्रातः विकच ! कथय, कथय, किमर्थमौदासिन्यं सेव्यते।

विकचः - अरे, अकच त्वमसि। कथय कल्याणमस्ति।

अकचः - वयस्य। कल्याणं तावत् क्व !

विकचः - (सोत्कम्) अथ किं वृत्तम् ?

अकचः - (मुखं नीचैः कृत्वा) किं कथयेयम् ? भ्रातः! स्नेहशून्यहृदयया प्रियतमया सार्धचन्द्रविधिना गृहात् निःसारितोऽस्मि।

विकचः - अकच! अहमपि त्वमिव ! तत् तुल्यैव स्थितिरावयोः। अहो!

सर्वत्र बुद्धिः पुरुषस्य गन्त्री,
ऋतेऽङ्गनायाः हृदयाद्धि नूनम् ।
अतोऽभियुक्तैः शतधोपदिष्टम्,
नारीरहस्यं नहि कोऽपि वोद्धा।।

अकचः - वयस्य ! साम्प्रतिकं करणीयकं चिन्तयितव्यम् ।

विकचः - भ्रातः ! विषादे भगवत् स्मरणमेव शरणं ननु। तत् रमणीयेऽस्मिन्-कान्तारे कुलदेवतां भगवतीं कामाख्यामेव भजेव ।

अकचः - वाढम् ।

विकचः - तदितो शीघ्रं साधयेव, यावत् तृतीयो न मिलेत् । अन्यथा-

अकचः - साधु। चल, चल, चल शीघ्रम् चल

(निष्क्रान्तौ)

पञ्चमोऽङ्कः

(प्रविशति घटोत्कचः)

घटो0- अथ दम्पत्योः स्नेहसूत्रस्य जीवातुभूतं तनयवदनं विलोक्य परमानन्दं विन्दामि। अहो जातमात्र एव मम पश्यतः वर्धिष्णुरसौ सम्प्रति युवा सम्वृत्तः। अयम् वर्णेन मेचकमेघचयसमानः, ऊर्ध्वकेशः, ऊर्ध्वरोमा, विशालरक्ताभलोचनः, घटास्यः दर्शनीयश्च। यतः -

सुते स्पृहा स्तूयत एव सर्वैः
कुलद्वयं नन्दति तस्य लाभात् ।
स एव जातः कथितोऽभिजातः,
जगन्ति येन प्रथितं यशस्स्यात् ।।

तन्मन्ये सानुकूलैव कुलदेवता। यतः प्रजावर्गोऽपि समन्तादभिनन्दति ससमारोहं तनयलाभशुभसुखदमुदन्तममुम् । आदेशिकैः सुविचार्य एव वर्वरीक इति संज्ञा दिष्टा।

यतः –

वर्वराकारकेशत्वात् , नक्षत्रग्रहशोधितात् ।
लौकिके व्यवहारेऽसौ वर्वरीकोऽस्ति संज्ञया।। इति

(ततः प्रविशति वर्वरीकः)

वर्वरीकः - पितः ! वर्वरीकोऽहं प्रणमामि भवन्तम् ।

घटो0 - वत्स ! एधस्व।

वर्वरीकः - अनुगृहीतोऽस्मि।

घटो0 - वत्स ! सहजाभिजातगुणसम्पन्नः, मातृपितृकुलनन्दनः, निरुपमशौर्यसम्पन्नः, अप्रतिमपराक्रमपरिलसितशरीरः नूनं त्वं दर्शनीयोऽसि। अथ सहजया मनीषया शास्त्रे-शस्त्रे च लब्धवैशिष्ट्योऽसि। तन्मे महत्तोषकरम् ।

वर्वरीकः - पितः ! तत्सर्वं भवतामाशीर्वादस्यैव फलमस्ति। अथ भवतां प्रियं विधाय वाञ्छामि स्वात्मानं कृतार्थयितुम् ।

घटो0 - वत्स ! प्रीतोऽस्मि तवाभिजातविनयेन। तदद्य पुनः यदुवंशनाथं भगवन्तं वासुदेवं साक्षात्कृत्य स्वात्मानं कृतकृत्यं कर्तुं भवत्यभिलाषः । तत् द्वारकापुरीमेव साधयावः।

वर्वरीकः - यत् पित्रे रोचते।

(उभौ निष्क्रान्तौ)

(स्थानं द्वारकापुरी कृष्णः प्रविशति)

कृष्णः - (मुरलीं वादयन् प्रसन्नः तिष्ठति) **(नेपथ्ये)** अये द्वारकावास्तव्याः । सावधानाः भवत ! कज्जलगिरिसमानौ द्वौ पुरुषौ प्रविष्टौ स्तः।

कृष्णः - (मनसि) भवतु। कौ द्वौ पुरुषौ समायातौ स्तः ?

(चिन्तयति)

(प्रकाशम्)

अहो। अद्यदिनं तावत् सुदिनम् । घटोत्कचः पुत्रेण सह मामवलोकयितुमायाति।

(घटोत्कचवर्वरीकौ प्रविशतः)

घटो0- वत्स! पयोधिसीमासम्विधात्री, मनोज्ञेयं द्वारकापुरी। विविधपादपैः रम्यैः वनैः, कमनीयैरुपवनैः, क्रीडाशैलैः, कमनीयैः हर्म्यैः सुशोभितेयं मोक्षदायिनीपुरी ननु। तन्नूनमस्या दर्शनमपि पुण्यकारीति। एषा- भूमावपि नूनममरावती भगवतो वासुदेवस्य, निवासेन साक्षात् वैकुण्ठसौभाग्यसंभृता। तत् प्रथमं वन्दनीयाऽसौ। अथ भगवान् वासुदेवः समक्षमेव। तत् प्रणमामः।

उभौ - (हस्तौ संयोज्य) ॐ नमो भगवते वासुदेवाय।

(कृष्णस्य पादयोः पततः)

कृष्णः - वत्सौ ! सुखिनौ भवताम् । उपविशतम् ।

उभौ - यथा दिशति भगवान् ।

(उपविशतः)

कृष्णः - वत्सौ ! विक्रमशार्दूलौ पाण्डुकुलवर्धनौ ! अपि सर्वं कुशलम् ।

उभौ - भगवन् ! भवतः प्रसादेन सर्वं कुशलमेव ।

कृष्णः - वत्स ! वर्वरीक ! त्वं किञ्चित् विवक्षुरिव लक्ष्यसे।

वर्वरीक- भगवन् ! मनोबुद्धिसमाधिभिः आदिदेवं भवन्तमादौ प्रणम्य वाञ्छामि ज्ञातुम् । यत् जातस्य जन्तोः केन श्रेयः स्यात् । यतः केचित् धर्मं श्रेयः प्रतिपादयन्ति, अपरे भोजनत्यागम् एव श्रेयः कथयन्ति। अन्ये दममेव श्रेय आमनन्ति, बहवः तप एव श्रेयः प्रतिपादयन्ति। तथा केऽपि द्रव्यम् , एके भोगान्, इतरे भक्तिं च श्रेय इति वदन्ति। तदेवं बहुषु लक्षणेषु श्रेयस्सु मे न निश्चयः। अतः तत् ज्ञातुं भवन्तं प्रार्थये।

कृष्णः - वत्स ! साधु पृष्टम् । तदधिकारिणं त्वां प्राप्य प्रसन्नोऽस्मि। श्रूयतां श्रेयसर्वस्वम् । हे वर्वरीक ! वर्णानां पृथक् पृथक् तदुत्तमं श्रेयः याथातथ्येन प्रोक्तमस्ति।

हे वत्स। त्वं क्षत्रियकुले जातोऽसि। तच्छृणु, पूर्वं तु त्वम् अतुलं बलं साधय, तेन बलेन दुष्टान् शिक्षय। साधुजनान् च सर्वतोभावेन परिपालय। एवं श्रेयः प्राप्स्यसि।

वर्वरीकः - भगवन् ! बलं कथं सेत्स्यति?

कृष्णः - वत्स ! देवीनां सुप्रसादतः बलं लभ्यते। स च सुप्रसादः समाराधनया सुप्राप्यः। अतः देवीसमाराधनतत्परो भव।

वर्वरीकः - हे प्रभो! कस्मिन् क्षेत्रे, कां देवीं कथं वा समाराधये।

कृष्णः - (ध्यात्वा) वत्स ! महीसागरसङ्गमे गुप्तक्षेत्रमिति सुविख्यातं स्थानमस्ति। तत्र च त्रिभुवने पृथग्विधाः याः देव्यः सन्ति ताः महात्मना नारदेन- ऐक्यं समानीताः। तत्र चतस्रः याः दिग्देव्यः सन्ति याश्च नव दुर्गाः सन्ति ताः सर्वा एव त्वया समाराधनीयाः सन्ति। यतः तत्रैव तासामैक्यं सुलभम् । अपि च वत्स! देवीषु तुष्टासु बलं, धनं, कीर्तिः, पुत्राः, दाराः, श्रेयः, स्वर्गः, मुक्तिपदं विनायासं प्राप्यते।

वर्वरीकः - अनुगृहीतोऽस्मि। तत् तात तत्रैव गन्तुं मामनुमन्यस्व।

घटो0 - वत्स ! सिद्ध्यै साधय।

वर्वरीकः - भगवन् प्रणमामि, तात ! प्रणमामि।

कृ0घ0 - सफलः स्याः

(वर्वरीकः निष्क्रान्तः)

कृष्णः - वत्स! घटोत्कच। असौ तव पुत्रः दृढं सुहृदयः। अहमस्य सुहृदयं इति द्विकं. नामकरणं विदधामि।

घटोत्कचः - भगवन् ! अनुगृहीतोऽस्मि। अथ मामपि गन्तुमादिशतु देवः।

कृष्णः - शुभमस्तु।

घटो0- भगवन् ! प्रस्थानोन्मुखः प्रणमामि भवन्तम् ।

कृष्णः - लब्धमनोरथः स्याः ।

घटो0 - अनुगृहीतोऽस्मि।

(निष्क्रान्तः)

षष्ठोऽङ्कः

(वर्वरीकः प्रविशति)

वर्वरीकः- अहो! इदमेव गुप्तक्षेत्रम् । अत्र तु स्वत एव समाधिमधिश्रयते चेतः । नूनं सिद्धिदात्री भगवती भूमिरियम् । अपूर्वैव चितिरत्र द्योत्यते। तदत्रैव समाराध्या देवी। तत् तिष्ठामि।

(सपद्मासनम् समाधिं श्रयति)

आकाशवाणी- हे महाद्युते ! प्रसन्ना स्मः, तव तपसा।

(वर्वरीकः समाधिं भजते)

(ततः प्रविशति विजयः)

विजयः - विजयोऽहम् । काश्याम् विद्याबलं समधिगम्य सकलां वसुमतीं पादा – क्रान्तां सम्पाद्य साधनायै समायातोस्मि तदत्रैव महाविद्यावाप्तये समाधिं गृह्णामि।

(समाधिनिष्ठो भवति)

आकाशवाणी- हे साधो ! सिद्धमातुः पुराङ्गणे साधनां सम्पादय। असौ भक्तस्ते साहाय्यं विधास्यति।

विजयः - (प्रबुद्ध्य) किं भगवती साक्षात् मां सम्बोधयति। तत् उत्थाय पूर्वं भक्तं तं पश्यामि।

(उत्थाय चलति वर्वरीकं प्राप्य)

वर्वरीकः - भगवन् ! स्वागतम् भवतः,

विजयः -भक्त! साधु ! साधनापरोऽहं भवामि। भवतः साहाय्यमपेक्षते।

वर्वरीकः - शोभनम् । शोभनम् ।

विजयः - भक्तः ! देव्याः ध्यानं सम्पादयन् शुचिः, विनिद्रः, भव यथा निर्विघ्नं कृत्यं सम्पद्येत।

वर्वरीकः - एवम् (तथैव एकतोऽवस्थितो भवति)

विजयः - (समाधिं बध्नाति)

वर्वरीक- अहो ! -

स्वयंपुत्रान्नु रक्षन्ति, मातरो दयया वृताः।
तासां स्मरणतो विघ्नः, विनायासं पतिष्यति।।

विजयः - (प्रबुद्ध्य) अथ साक्षात्कृतो गणेश्वरः, प्रसादिता वटयक्षिणी, इदानीमपराजितां महाविद्यां प्रसादये यम् ।

(समाधिस्थो भवति)

नेपथ्ये - (विघ्नानां कोलाहलः) अरे ! समाधिस्थमेतं खादत मर्दयत। उत्पाटयत।

(पुनः पुनः कोलाहलो भवति)

विजयः - (कम्पते)

वर्वरीकः - (उत्थाय गतागतं कुर्वन्) आः ! का शक्तिरस्ति मयि वर्वरीके विद्यमाने विघ्नानाम् । तत्साधक ! अकुतोभयं सम्पाद्यतामुपासनविधिः

नेपथ्ये- (त्रायस्व, त्रायस्व, मुञ्च, मुञ्च, पलायस्व, पलायस्व,। आह, भृशं दग्धाः स्मः। अनेन पुरुषतेजसा अहो, अहो, हो।)

वर्वरीकः - (वीरासनस्थो भवति) **(ततः विचित्रकेशः, अर्धनग्नः, मयूर - पिच्छधारी, कपालहस्तः क्षपणकः प्रविशति)**

क्षपणकः - अहह भोः महत्कष्टमस्ति। **(पर्यटति)** अहिंसा एव परमो धर्मः। तत् अग्निः कुतः प्रज्वाल्यते! अरे वह्नौ हूयमाने सूक्ष्मजीवानां महान् वधो भवति।

वर्वरीकः - क्षपणक ! किं मन्त्रयसे। किं त्वं धर्मरहस्यं न जानासि ? अग्नि-स्तावत् सर्वदेवमुखम् । तस्मादेव हूयमानो भवत्यग्निः।

क्षपणक - अरे पाप ! मिथ्याऽम्वर ! क्षपणकद्वेषिन् - अनृतं वदसि। दुर्मते शिक्ष - णीयोऽसि।

(वर्वरीकं हन्तुं व्यवस्यति)

(वर्वरीकः लाघवेन तं धराशायिनं विदधाति)

वर्वरीकः - कापटिकक्षपणक! तव माया मया सम्यक् विदिता।

क्षपणकः - उपासक ! पराभूतोऽस्मि मुञ्च माम् लभस्व सिद्धिम् ।

आकाशवाणी- हे वीर ! त्वया साधु विहितम् । अनेन दुरात्मना पलासीदैत्येन विविधोपायैः वयं पीडिताः स्मः।

वर्वरीकः - (श्रुत्वा) पाप ! शीघ्रमपसर। इतः गत्वा तान् शीघ्रं मुञ्चतात् ।

क्षपणकः - उपासक ! त्वरितं मुञ्चामि

(निष्क्रान्तः)

आकाशवाणी- उपासक, तव पराक्रमेण मुक्ताः स्मः। प्रसन्नाः स्मः। वरं लभस्व।

वर्वरीकः - अथ सम्प्रति - इदमेव वाञ्छामि यत् विजयो निर्विघ्नं सिद्धिं भजत्विति।

आकाशवाणी- तथास्तु।

विजयः - (समाधितः प्रबुद्ध्य) हे वीर! तवसाहाय्येन मया लब्धा सिद्धिः।अतः चिरञ्जीव, चिरं नन्द, चिरं वस, चिरञ्जय। अतएव साधवः साधूनां सङ्गमिच्छन्ति। सतां सङ्गः सर्वदोषाणां महौषधं भवति। अथ वीर ! त्वं सुप्रभं होमस्थं भस्मसिन्दूरं गृहाण। अक्षय्यमेतत् । तव शत्रूणां मोक्षे कर्मणि समर्थमेतत् मुक्तं भस्मसिन्दूरम् ।

वर्वरीकः - उपासक! यो निराकांक्षः उपकुर्यात् स साधुरिति कथ्यते। यश्च साकाङ्क्षमुपकुर्यात् तस्य को गुणः। तत् कस्मैचिदन्यस्मै भस्म ददातु भवान् ।

आकाशवाणी- हे वीर ! कौरवाणां पाण्डवानाञ्च कुरुक्षेत्रे महाभारतं भावि। तद्यदि भस्म इदं केनचिदन्येन प्राप्तं स्यात् तदा नूनं महाननर्थो भावीति गृहाण त्वमेव भस्म-सिन्दूरम् ।

वर्वरीकः - भगवतामादेशात् गृह्णामि तावत् ।

(गृह्णाति)

सप्तमोऽङ्कः

(सभ्रातृको युधिष्ठिरः)

युधिष्ठिरः - भोः असमीक्ष्यकारिभिः, कौरवैः, मिथ्याप्रवञ्चनापण्डितेन, शकुनिना सन्धाय कपटद्यूतक्रीडया निर्वासिताः स्मः। तत् तीर्थाटनेन शान्तिलाभं कामये।

भीमः - महाराज ! मां तृषा बाधते।

युधि0 - पुरतो रमणीयं सरः। तदत्र तृषां निवर्तस्व।

भीमः - यथादेशः। **(सरः प्राप्यं)** अहो ! सुशीतलं जलम् । तत् चरणहस्तमुख–प्रक्षालनपुरस्सरं जलं पेयम् । यतः तत् प्रक्षालनमन्तरा जलपानेन पिबतो रूपं संक्रम्य प्रेताः, पिशाचाः, तत् पिबन्ति।

(पादौ प्रक्षालयति)

वर्वरीकः - (एकतः प्रविश्य) अरे दुर्मते ! एतस्मिन् देवीकुण्डे त्वं पादौ करौ, मुखं प्रक्षालयसि। एषा देवी मया- एतेन जलेन स्नाप्यते। तदेवं निर्मलं जलं मलिनं कुर्वन् त्वं न धर्मादपि बिभेषि। अरे मूढ ! तीर्थरहस्यानभिज्ञ! कथं तथा करोषि?

भीमः - अरे राक्षसाधम् ! क्रूर ! किमिति परुषं ब्रवीषि। यतः जन्तूनामुपभोगार्थ–मेव जलानि सन्ति। मुनिभिरपि तीर्थेषु स्नानमुपदिष्टम् । अहं तु प्रक्षालनमेव करोमि। अथ कस्त्वम् निन्दकः ?

वर्वरीकः - अरे मूढ! मुनीनामाशयं त्वं नैव वेत्थ। तदितः निःसृत्य गत्वा मुनिसकाशात् शिक्षां गृहाण।

भीमः - भवतु। नाहं निर्गच्छामि।

वर्वरीकः - भवतु, सुचिरात् मिलितोऽसि। तत् विना मां विजित्य नैव तथा कर्तुं कथमपि त्वं शक्तः।

भीमः - भवतु ! आगच्छ तावत् ।

(द्वयोः द्वन्द्वयुद्धं भवति)

वर्वरीक ः - अथ पाप ! त्वामुत्थाप्य महासमुद्रे निक्षिपामि।

(उत्थाप्य चलति)

(घटोत्कचकृष्णौ प्रविशतः)

घटो0- कृष्णः (उभौ) वर्वरीक ! किमकार्यं करोषि शीघ्रं मुञ्चैनम् ।

वर्वरीकः - कथं, कथं, को नु मां निवारयति। किं तातः। अथ भगवान् , तन् मुञ्चामि।

(भीमं मुक्त्वा)

गच्छ ! पूज्यानामनुरोधात् मुक्तोऽसि)।

भीमः - अहो वीरोऽसि । सुमहान् पराक्रमसम्भृतोऽसि।

वर्वरीकः - तात, भगवन् । अभिवादये, (हस्तौ संयोज्य)

कृष्णः - वत्स ! अयमपि त्वया प्रणम्यः।

घटोः - वत्स? एष मे पिता भीमसेनः।

वर्वरीकः - पितामह! वन्दे !

भीमः - सुखमेधस्व।

वर्वरीकः - पितामह, भगवन्, तात, अजानता मयाऽविनयो विहितः। तत् क्षन्तव्योऽहं ।

भीमः - वत्स ! त्वयाऽस्मद्कुलसदृशं कृतम् ।

कृष्णः - अरे! एष धर्मराजो युधिष्ठिरः, असौ धनञ्जयः, इमौ नकुलसहदेवौ। वत्स! एते तव पितामहाः सन्ति। समवेतान् एतान् अभिवाद्य- अवगच्छ।

वर्वरीकः - पितामहाः । प्रणमति वर्वरीकः भवतः

सर्वे - सुखमेधस्व।

कृष्णः - वत्स सुहृदय। लब्धं त्वदीप्सितमिति वेद्मि। एते च ते तव पितामहाः त्वामभिनन्दन्ति ।

वर्वरीकः - प्रभो ! भवान् सर्वज्ञः, भवतोक्तविधानेन मयाऽत्र भस्मसिन्दूरं लब्धम् । यच्च निरुपमम् रसायनम् ।

कृष्णः - वत्स ! सुविदितमेव । तदन्यदभिवाञ्छितं निवेदय।

वर्वरीक'- भगवन् ! भवत्प्रसादात् नास्ति किञ्चिदपि दुर्लभम् । तदहमिच्छामि-

समत्वं स्याज्जातौ भजतु गुरुतां नो भरतभूः।
प्रजातन्त्रे निष्ठाऽप्रतिहतप्रतिष्ठाप्रमुदिता।।
ध्रुवं साकल्याणी जगति सुरवाणी प्रभवतात् ।
चिरं बन्धुत्वं तद्विलसतु सदाचारसहितम् ।।

(भारतवाक्यम्)

कृष्णः - तथास्तु ।।

(इति)

समाप्तमिदं रूपकम्

गैर्वाणीगौरवग्रन्थमाला

गीर्वाणवाणीगौरवभूतप्रत्नूतनलघुग्रन्थानां

संकलनम्



गङ्गानाथझाकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठ-

शोधपत्रिकायाः परिशिष्टम्



विंशम् पुष्पम्

पुष्पवाटिकाविधिः

(भावानुवादसंवलिता)

संपादिका

डा० बीना मिश्रा

प्रयागः



२००१ ई०

प्रस्तावना

बहुभिर्बत किं जातैः पुत्रैर्धमार्थवर्जितैः।
वरमेकः पथि तरुर्यत्र विश्रमते जनः।।

धर्म और अर्थ से रहित बहुत पुत्रों के उत्पन्न होने से क्या, एक भी वृक्ष जो मार्ग में लगाया है, वह श्रेष्ठ है जिसके नीचे पथिक जन विश्राम करते हैं। वृक्षों की महिमा अपार है वृक्ष हमारे धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष के साधन है-

''धर्मार्थकाममोक्षाणां द्रुमेभ्यः साधनं यतः।''

अतः जो श्रेष्ठ फलों से युक्त बाग लगाता है वह नर कैलास जाकर तीन युग पर्यन्त वास करता है-

''क्रीडारामं तु यः कुर्यादुद्दामफलसंयुतम् ।
स गच्छेच्छंकरपुरं वसेत्तत्र युगत्रयम् ।।'

हमारे यहाँ ऋषियों का चिन्तन मात्र वृक्षों को लगाने तक ही सीमित नहीं रहा वरन् उन्होंने इस दिशा में भी पर्याप्त अनुसन्धान किये कि कैसे वृक्षों का उचित पोषण हो जिससे वृक्षों से अधिकाधिक फल पुष्प प्राप्त हो सके। इसके साथ ही वृक्षों के विचित्रीकरण से सम्बन्धित विधियों का भी उल्लेख प्राचीन ग्रन्थों में प्राप्त होता है। इसी विषय पर आधारित ''पुष्पवाटिकाविधिः' नामक मातृका गङ्गानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ, इलाहाबाद में (क्रम संख्या ४५८९, आगम संख्या २९४१) मुझे उपलब्ध हुई जो कागज पर देवनागरी लिपि में लिखी हुई है। इसमें कुल चार पत्र हैं। सामान्यतः पत्रों की लम्बाई २४ से.मी. तथा चौड़ाई १६.६ से.मी. है। प्रतिपंक्ति वर्णों की संख्या २८ है। ग्रन्थकर्त्ता या लिपिकर्त्ता का नामोल्लेख नहीं है। ग्रन्थ लेखन का समय संवत् १९२५ है।

वृक्षों में फलों और फूलों की अतिशय वृद्धि, फलों का आकार बड़ा होना, वृक्षों में तुरन्त फल आ जाना, जो वृक्ष नहीं फलते हों उनमें फल आ जाना, अधिक मात्रा में फलों का पैदा होना, फलों का सुगन्धित होना, सभी ऋतुओं में वृक्षों में फल लगना, गंधहीन वृक्षों के पुष्प सुगन्धित हो जाना, फूलों के रंग में परिवर्तन हो जाना, केले के पेड़ में अनार जैसे फल होने लगना आदि से सम्बन्धित विभिन्न विधियों की जानकारी इस मातृका में दी गई है। मांस, मदिरा, वसादि, वस्तुओं के प्रयोग की बात इसमें कही गई है। मांस, मदिरा, वसादि अपवित्र वस्तुओं में बोये जाने के बाद भी उन वृक्षों के निकले हुये फूल और फल दोषयुक्त नहीं माने जाते, इस तथ्य की पुष्टि के लिये लेखक ने इस मातृका के अन्त में ''बोधायनसूत्र'' के ''मेध्यामेध्यग्रहणम्'' प्रसंग को

उद्धृत किया है। ''शार्ङ्गधरपद्धति'' के ''वृक्षायुर्वेद'' प्रकरण का कुछ प्रमाण इस ग्रन्थ में परिलक्षित होता है। ''शार्ङ्गधरपद्धति'' के 'वृक्षायुर्वेद' प्रकरण में वृक्षों से सम्बन्धित कई विधियों का उल्लेख श्लोक-संख्या २०८२ से २३१८ तक में किया गया है। इस ग्रन्थ में वृक्षों के विचित्रीकरण जैसे गंधहीन वृक्षों के पुष्पो का सुगन्धित हो जाना, कपास के वृक्ष में विभिन्न नीलपीतादि वर्ण की रूई पैदा होना, अकाल में भी पुष्प एवं फल का होना, वृक्ष का फल विना गुठली के तथा स्वादिष्ट होना, बीजों का जल्दी उगना, केले के वृक्ष का हाथी के सूंड के आकार का फल देना, आम के वृक्ष का लता रूप में हो जाना, आदि के लिए विभिन्न विधियों का उल्लेख किया गया है। कृषि, उद्यान, बाग आदि कार्यों में रुचि रखने वाले लोग इस ग्रन्थ में बतायी गयी विधियों का प्रयोग कर सिद्ध करने का प्रयास अवश्य कर सकते हैं। इस ग्रन्थ में लिखित विधियाँ औषधिवत् लिखी हैं। ये कोई यन्त्र मन्त्र नहीं है। यदि औषधि से रोग निवृत्ति नहीं हो तो ओषधि का दोष नहीं बल्कि उसके व्यवहार करने वाले की ही भूल होती है। इस ग्रन्थ में वाटिका से सम्बन्धित जो बाते लिखी हैं उनसे प्रतीत होता है कि हमारे मनीषियों ने इस दिशा में कितना अधिक विचार किया है। इस ग्रन्थ की विचित्र बातों के कारण ही मेरे मन में इसको भाषानुवाद के साथ प्रकाशित करने का विचार उत्पन्न हुआ। अस्तु।।

डॉ० बीना मिश्रा

पुष्पवाटिकाविधिः

गणेशाय नमः।। अथ वाटिकाविधिः लिख्यते।।

सितसिद्धार्कं कृमिघ्नपिण्डहरिद्रारोहिषाख्यमत्स्यमांसार्जुनपुष्पैर्धूपः प्रचुरपुष्प-फलसम्पत्तिं करोति।।१

सफेद मदार, वायुविडङ्ग, हरदी, रोहूमछली का मांस और अर्जुन के फूलों का धुआँ देने से वृक्षों में फलों और फूलों की अतिशय वृद्धि हो जाती है।।१

विडङ्गदुग्धघृतमधुजलैः सेकः तगरकुष्टजलैः सेकश्च वृक्षस्य सर्वत्रऋतुष्वपि फलसम्पत्तिं करोति।।२

वायुविडङ्ग, दूध, घी, शहद और जल के द्वारा सिञ्चन तथा तगर और कूट के जल द्वारा सींचने से सभी ऋतुओं में पेड़ में फल लगने लगते हैं।।२

द्राक्षादिवल्यः वृश्चिककीटककंटकेन मूलदेशे वेधात् शूकरोदरवसाया सेकाच्च गोघृतधूपाच्च सदैव फलदा भवन्ति।।३

अङ्गूर आदि की लतायें जड़ में बिच्छू के कटवाने और सुअर की चर्बी सींचने से व गाय के घी का धूप देने से सभी ऋतुओं में फल देने लगते हैं।।३

पिण्याकमीनमांसमूषकमांससुरा एतत्सहितजलसेकात् कूष्माण्डप्रमाणफलाः मातुलिङ्गाः भवन्ति।।४

खली, मछली व चूहे के मांस और मदिरा मिश्रित जल से सींचने से विजौरा नीबू कुमढे जैसे बडे-बड़े फलते हैं।।४

मूले मातुलिङ्गस्य शृगालपिशिते दत्ते बीजपूरकाणि भवन्ति।।५

मातुलिङ्ग (विजौरा नींबू) की जड़ में सियार का मांस रखने से तुरन्त फल आते हैं।।५

गुडदुग्धाभिषेकात् नारंगी फलति।।६

गुड़ और दूध से नहलाने से नारङ्गी (जो न भी फलती हो) फलने लगती है।।६

तिलसर्षपमैरेयासवविड़ंगगोपिशितमाषदुग्धैः सेकात् शशपललेपधूपाभ्यां च महाफला नारंगी भवति।।७

तिल, सरसों, मैरेय नामक मद्य, वायुविडङ्ग, गोभी का गूदा, उरद और दूध से सींचने से खरहे के मांस के लेप और धूप देने से नारङ्गी बड़े आकार के फल देती है।।७

शूकरमेदो गोसर्पिर्मधुभिः आप्लावितेन अंकोलफलरसेन सेकात् आम्राः फलन्ति।।८

सुअर की चर्बी, गाय का घी और शहद के आप्लावित अंकोल के फल के रस से सींचने से (न फलने वाले भी) आम फलने लगते हैं।।८

कुक्कुटविष्टाविचित्रिताधोभागझषपिशितमिश्रितजलसेकात् आम्राः सहकारा भवन्ति।।९

थाले में मुर्गे का मल डालने से व मछली के मांस मिले जल से सींचने पर आम अधिक सुगन्धित हो जाते हैं।।९

गजहरिणक्रोडमीनचाषवसापिशितदुग्धसेकात् दाडिमी बहुफला भवति।।१०

हाथी हरिण सुअर मछली नीलपंखपक्षी की चर्बी व मांस मिश्रित दूध से सींचने से अनार में फल अधिक मात्रा में आते हैं।।१०

गोमेषपिशिताभ्यां मूलप्रदेशपूरणात्लेपात्तद्धूपाच्च दाडिमी बहुफला भवति।।११

गाय व भेड़ के मांस से मूलभाग को पूर्ण करने व उसके लेप से व उसी का धूप देने से भी अनार में बहुत अधिक फल लगते हैं।।११

मृगधूर्त्तराडकाख्यपशुपललेन तथा छागविष्टाया मूलदेशपूरणात्तत्पिशितजलसेकात् ऋद्धफला दाडिमी भवति।।१२

सियार का व राडक पशु का मांस थाले में भर देने से और बकरे की लेंड़ी भर देने से व मांस मिश्रित जल से सीचनें से अनार के फलज बडे. व बहुत अधिक मात्रा में होते हैं।।१२

तिलमधुसुरात्रैजातिकमदिरासवमैरेयारन्याभ्यां मद्यविशेषाभ्यां तथा भंगाकृमिघ्नमाषचूर्णैः सैन्धवलवणयुक्तैः रात्रौ लेपात् अफलापि नारकेली फलति।।१३

तिल शहद व मदिरा या मैरेय मद्यों में से एक से भांग वायुविडङ्ग उरद के चूर्ण में सेंधा नमक मिलाकर रात में लेप करने से जिसमें फल न आते हो वह नारियल भी फलने लगता है।।१३

फलकालात्पूर्वसमये मधुसर्पिः क्षीरगुड़कल्कैः गुडैः क्रियमाणसेकात् बिल्वदधिफलवृक्षाः सुरभिफला भवन्ति।।१४

फलों के पकने के ठीक पहले शहद घी दूध व गुड़ के घोल से सींचने पर बेल और दधि फल के वृक्षों के फल बड़े ही महकदार हो जाते हैं।।१४

तिलमधूकज्येष्टमधु एषां चूर्णैः तत्समक्षौद्रेण युक्तेन जलेन सेकात् बदरी अतिबृहत्फला भवति।।१५

तिल महुआ का चूर्ण समान भाग शहद से मिश्रित जल से सींचने से बेर के फल बहुत बड़े बड़े हो जाते हैं।।१५।।

नवपुष्पसमये स्कन्धे कुठारेण क्षतं कृत्वा तिलचूर्णघृतक्षौद्रलेपात् आमलकी बहुफला भवति।।१६।।

नये फल आने के समय तने में कुल्हाड़ी से क्षत करके तिलचूर्ण घी शहद का लेप करने से आँवला बहुत अधिक फलता है।।१६

क्रोडतुरंगपललज्वलनतापितलोहसूच्यागर्भरूप लघुस्थाने वेधात् कदली बहुफला भवति।।१७

सुअर व घोड़े के मांस में डुबोई गर्म लोहे की सुई से गर्भरूप छोटे स्थान पर छेद करने से केला अधिक फलता है।।१७

करिदशनचूर्णजनिताग्नितापितकनकसूच्या प्रसवस्थाने वेधं कृत्वा सूचिस्थापनात् वालुकीसमफला कदली भवति।।१८

हाथी के दाँत की आग में तपाई सोने की सुई से प्रसवस्थान पर वेध करके वहीं सुई रखदेने से केले के फल ककड़ी जैसे बड़े होने लगते हैं।।१८

मुस्ताराजजम्बूपत्रोशीरैः क्वथितजलेन सेकात् आम्रः सहकारो भवति।।१९।।

नागरमोथा जांमुन के पत्ते खश से पकाये जल से सींचने से साधारण आम अतिसौरभयुक्त हो जाता है।।१९

तुरगमृगवराहश्रृगालबलिवर्दानां मेदोभिः पूर्वोक्तपल्लवक्वथितजलदुग्धसेकात् आम्रः सहकारो भवति।।२०।।

घोड़ा हरिन सुअर व बैल की चर्बी के साथ पूर्वोक्त पल्लवों के साथ पकाये गये जल मिश्रित दूध से सींचने से भी आम सहकार (सुगन्धितयुक्त) बन जाता है।।२०

एष पूर्वोक्तः सेकः सुरासहितः सकलकुसुमजातीः करोति।।२१।।

पूर्व वर्णित सेक में सुरा मिलाकर सेक (सिञ्चन) करने से समस्त पुष्पजाति की लतायें सभी ऋतुओं में फूलने लगती हैं।।२१

पललाग्निना दग्धपल्लवा शीतभीरुः पुष्पसमूहं करोति।।२२

मांस की अग्नि से पल्लव जला दिये जाने पर शीतभीरु (मल्लिका) में प्रचुर फूल खिलते हैं।।२२

क्षीरजलाभ्यां सेकः रक्तपुष्पं जासवनतरुं सितपुष्पं करोति।।२३

दूध और जल से सींचने से लाल फूलवाला जासवन पेड़ सफेद फूलवाला हो जाता है।।२३

गजदन्तचूर्णकलायचूर्णाभ्यां मिश्रितकर्दमोत्पन्ना नलिनी सर्वर्त्तुपुष्पा भवति।।२४

हाथी दांत का चूर्ण व कलाय के चूर्ण से मिश्रित कीचड़ से उत्पन्न कमलिनी सभी ऋतुओं में फूल देने वाली होती है।।२४

हरितालमनःशिलाभ्यां पुरुषशूकरयोः कुक्षिमेदसहितक्षीरसेकात् हेमपुष्पवृक्षो बकुलपुष्पतुल्यो गन्धपुष्पो भवति।।२५।।

हरताल और मैनशिल के साथ पुरुष और सुअर की पेट की मेदा के सहित दूध से सींचने से हेमपुष्पवृक्ष के फूल मौलसिरी जैसे सुगन्धितयुक्त हो जाते हैं।।२५

पुरुषमांसमेदो रक्तैः दन्तिदन्तचूर्णयुक्तसेकात् कदली आम्रफला भवति।।२६

पुरुष के मांस मेदा और रक्त में हाथी दाँत का चूर्ण मिलाकर सींचने से केला आम जैसे फलवाला हो जाता है।।२६

क्रोडवसायुक्ततद्रुधिरेण तथा अंकोलक्वथितजलेन क्वथितमूला कदली दाडिमीफला भवति।।२७

सुअर की चर्बी और खून से तथा अंकोल से पकाये जल से सींचने से केला के पेड़ में अनार जैसे फल होने लगते हैं।।२७

अव्याहतं यत्किञ्चिद् बीजं सप्तदिनानि नरमांसैः अंकोलबीजेन सह मिश्रितं सत् उत्पातमेघमुक्तपाषाणवृष्टिसिक्तं भूमावारोपितं तत्क्षणादेव समुत्तिष्ठति।।२८

जो कोई भी बीज सात दिनों तक मनुष्य के मांस व अंकोल के बीजों के साथ मिलाकर रखा जाय फिर उसे गरज-चमक से रहित ओलों की वर्षा से सींचा जाय तथा भूमि पर बो दिया जाय तो वह तुरन्त उसी समय उग जाता है।।२८

रक्तदाडिमबीजं ताम्रचूर्णरुधिरेण कृतरागं पुनः शुष्कं ततः परिवापितमेकविंशतिवारं जलेन सिक्तं ततो धूपितं व्युत्पंसत् तत्कालमेव वृक्षत्वमाप्नोति।।२९

लाल अनार का बीज ताँबे के चूर्ण और खून में रंगकर सुखाया जाय उसके बाद इक्कीस बार जल से सींचकर धूप से धुपाकर बोया जाय तो तुरन्त ही वृक्ष बन जाता है।।२९

सर्वाणि बीजानि मत्स्यसूकरमेदोमांसाभ्यां क्षीरेण सिञ्चनेन च व्युत्पानि क्षिप्रमेवोद्गच्छन्ति।।३०

सभी बीज मछली सुअर की मेदा और मांस से व दूध से सींचकर बोये जाने पर शीघ्र ही अंकुरित हो जाते हैं।।३०

वृक्षोपरिपक्वाम्रादि फलस्य बीजं मत्स्यसूकरयोर्मेदसि सिक्तं तथा घृतक्षीरयोर्निक्षिप्तं अहोरात्रसप्तकं पर्युषितं तत उत्धृत्य पिण्याकदग्धतिलानां बृहत्याः कण्टकारिकायाश्च भस्मना लिप्तं ततः स्वषापकाले व्युत्पंतत्कालमेवोद्गच्छन्त्ति।।३१

पेड़ पर ही पके आम आदि फल के बीजों को मछली और सुअर के मेदा से सींचा जाय और घी दूध में डाला जाय, सात दिनों तक उसी में रहने दिया जाय फिर निकाल कर खली, भूने तिलों व बड़ी भटकटैया की भस्म पोती जाय फिर बोने के समय बोया जाय तो वह उसी समय अंकुरित हो जाते हैं।।३१

आम्रादि वृक्षफलबीजं मूले निष्कुस्य कृतछिद्रं तन्मध्ये मधुयष्टिश्वेतकुष्टमधुमधूक- पुष्पाणां पिण्डेन भरितं व्युत्पमतिस्वादुफलं वृक्षं करोति।।३२

आम आदि के फलों के बीज के नीचे के हिस्से में छेद करके उसके बीच में मुलेहठी, सफेद-कूट, शहद तथा महुआ के फूलों से बनाया गया पिण्ड भर दिया जाय तब बोया जाय तो उससे होने वाला वृक्ष अत्यन्त मधुर फल देने वाला हो जाता है।।३२

अथ लताप्रकरणम्

हयमारवृक्षः पूर्वं मृद्भाण्डखर्परेरूढस्ततो उत्धृत्य चतुर्हस्तनिम्ने त्रिहस्तविस्तृते रोहिणी- मांसैस्तद्भस्मना जलसंयुक्तरोहिणीमांसेन सहितया मृदापूर्णे आरोपितः रोहिणीमांसक्वथितजलेन कृतसेकः सन् लतात्वमाप्नोति।।१

कनेर का छोटा वृक्ष पहले मिट्टी के बर्तन खप्पर आदि में रखा जाय या उसका बीज उगाया जाय फिर चार हाथ गहरे तीन हाथ चौड़े गड्ढे में रोहिणी (रोहू मछली) के मांस व उसकी भस्म जल में मिलाकर तैयार मिट्टी में लगाया जाय, रोहिणी के मांस मिश्रित जल से ही सींचा जाय तो वह लता बन जाता है।।१

आम्रवृक्षबीजं अंकोलक्वथितजलेन मिश्रितं छागलीक्षीरपिण्याकाभ्यां मूले सेकेन सुसम्पन्नः सुरभिफलो लतात्वमापद्यते।।२

आम के वृक्ष के फल का बीज (गुठली) अंकोल मिश्रित जल से सींचा जाय फिर छेरी के दूध और खली से जड़ में सिंचाई की जाय तो वह लता बन जाता है और उसका फल अत्यन्त सुगन्धित होता है।

अथ बौधायनसूत्रे मेध्यामेध्यग्रहणम्।। अमेध्येषु च ये वृक्षाः उत्पाः पुष्पफलोद्गमाः तेषामपि न दुष्यन्ति पुष्पाणि च फलानि चेति।।१ इति पुष्पवाटिका विधिः समाप्तः।। अधिक वैशाखकृष्ण १० संवत् १९२५ तद्दिने लिखितं।। शुभं भवतु।। श्रीरस्तु।।

बोधायन सूत्र में पवित्र और अपवित्र का ग्रहण- जो वृक्ष अपवित्र स्थानों या वस्तुओं में बोये गये हों उनके निकले हुये फूल और फल किसी भी प्रकार दोषयुक्त नहीं माने जाते हैं। इति पुष्पवाटिका विधि समाप्त।।